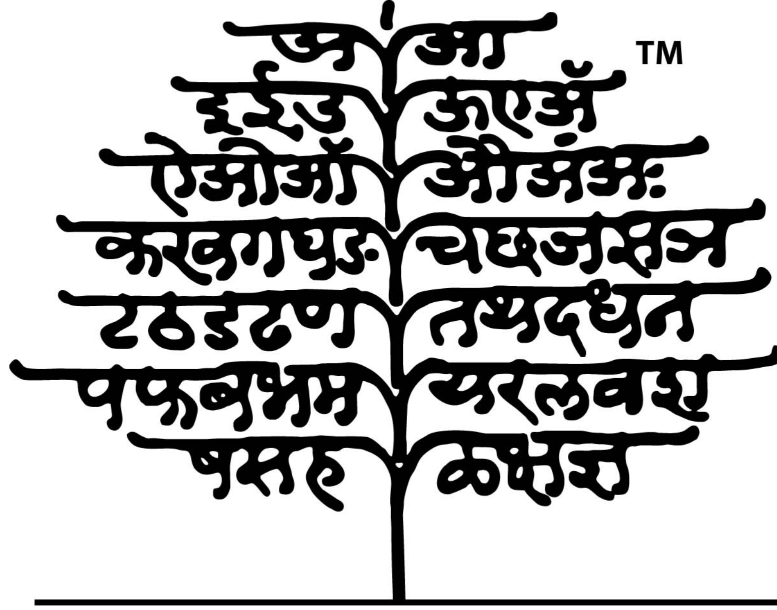


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

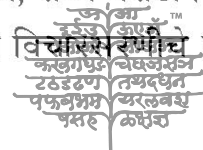
सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.





नवभारत

वर्ष १२ वें] मे १९५९ [अंक ८

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचें मासिक

वर्ष बारावें | अंक आठवा

नवभारत

मे १९५९

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत–श्री. हरि कृष्ण मोहनी–प्रा. वि. म. बेडेकर

प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हें मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेंकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

'नवभारत' मासिक, मे १९५९

—लेखक-परिचय—

[खालीं दिलेल्या लेखकांशिवाय, या अंकांतील इतर लेखकांचा परिचय या वर्षी यापूर्वी त्यांचे लेख आले त्या वेळीं दिला आहे.—का. सं.]

प्रा. श्री. र. कावळे : पुणें येथील स. प. कॉलेजांतील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

प्रा. दि. के. बेडेकर : सुप्रसिद्ध समीक्षक – "अर्थविज्ञान" त्रैमासिकाचे संपादक.

कु. सुनन्दा कौंडिन्य : मुंबई येथें एम्. ए. चें अध्ययन, 'छंद' व अन्य नियतकालिकांतून लेखन.

प्रा. स. ह. देशपांडे : मुंबई येथील पोदार कॉमर्स कॉलेजांतील अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक.

प्रा. के. ता. जहागीरदार : मुंबई येथील नॅशनल कॉलेजांतील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

अनुक्रमणिका

श्री. दि. के. बेडेकर

इतिहासमीमांसेच्या मर्यादा

भविष्यक्रमदर्शक उपपत्तीचा अभाव

(१) विविध स्वरूपाच्या हालचालींचें – मग त्या हालचाली लहान अथवा मोठया माणसांच्या असोत, राष्ट्रांच्या असोत अगर धार्मिक, आर्थिक वगैरे गटांच्या असोत – सुसंगत एकत्रीकरण म्हणजेच मानवी इतिहास होय. ह्या इतिहासाचा जो भाग आज मानवाच्या ज्ञानकक्षेंत समाविष्ट केला जाऊं शकतो अथवा उद्यां होण्याची शक्यता आहे तो भाग इतिहासशास्त्राचा विषय बनतो. नैसर्गिक शास्त्रें ज्या अर्थानें शास्त्रें आहेत त्या अर्थानें इतिहासाला 'शास्त्र' म्हणणें शक्य नसलें, तरी त्याला शास्त्राचा दर्जा देणें योग्य ठरेल.

इतिहास-शास्त्राच्या अभ्यासकाला सतत एक प्रश्न भंडावीत असतो तो असा : "ऐतिहासिक माहिती' (Historical material) चा अन्वयार्थ लावणें" म्हणजे काय? आजवर इतिहासाच्या भाष्यकारांनी ज्या पद्धतींचा अगर विचारचौकटींचा अवलंब केला त्यांचें मूल्यमापन करण्याच्या दृष्टीनें हा प्रश्न महत्त्वाचा आहे. परंतु केवळ पद्धतीच्या दृष्टीने (methodologically) 'इतिहास–संगती'चा अर्थ समजणें आवश्यक असतें. आजवर ज्या विविध विचारचौकटींचा इतिहासाचा अर्थ लावण्यासाठीं अवलंब करण्यांत आला त्या व्यवहारी दृष्टीनें उपयुक्त ठरल्यामुळ त्या प्रश्नाचें महत्त्व आहेच. पण भविष्यकालीन इतिहासक्रमाची आगाऊ सूचना देण्याच्या दृष्टीनें त्या सर्व विचारचौकटी निरुपयोगी ठरल्या आहेत हेंहि तितकेंच खरें! इतिहासाचा अभ्यासक या दोहोंपैकी कोणत्याहि मताचा असला तरी त्याला 'इतिहासमीमांसा' म्हणजे काय, त्याचें मर्म जाणणें आवश्यक असतें.

इतिहासकाराचें कार्य

(२) इतिहासकाराचें कार्य दोन प्रकारचें असतें : घडलेल्या घटनासंबंधी माहिती गोळा करणें, ती पडताळून पाहणें व अशा रीतीने ऐतिहासिक ज्ञानांत वाढ करणें हें झालें प्राथमिक स्वरूपाचें कार्य. ऐतिहासिक घटनांची **सत्यता** प्रस्थापित केल्यावर इतिहासकाराला दुसऱ्या अधिक महत्त्वाच्या कार्याकडे वळावें लागतें. तें म्हणजे त्या **घटनांची मीमांसा करणें** हें होय.

इतिहासकाराच्या ह्या कार्यांतच दोन स्वतंत्र प्रक्रिया अंतर्भूत आहेत. (१) मिळविलेल्या माहितीचें वर्गीकरण करणें; व (२) घटनांच्या पसाऱ्यांतून कांही अनुमानें काढणें– अर्थात् घटना व त्यांच्याशीं संबंधित व्यक्ति यांच्या हालचालीमागील अर्थ समजावून घेणें.

इतिहासकाराच्या कार्याचें विवरण करतांना एक प्रश्न उभा राहतो तो असा : ऐतिहासिक माहितीचें **अनुभवपूर्व पद्धतीनुसार** (a priori) वर्गीकरण करणें योग्य आहे काय? कोणत्याहि वर्गीकरण-पद्धतीचा अवलंब केल्यास इतिहासकाराला ऐतिहासिक व्यक्तींच्या उद्दिष्टांची व ध्येयांची आपोआप माहिती होऊं शकेल असें म्हणणें योग्य होईल काय? कीं उलट त्या व्यक्तींची उद्दिष्टें व ध्येयें निश्चित करून मग मिळविलेल्या माहितीचें वर्गीकरण करणें योग्य होईल?

ऐतिहासिक वर्गीकरण

(३) इतिहासांत 'सत्य' कसें ठरवावयाचें व कोणता 'पुरावा' ग्राह्य मानायचा या संबंधीचे वाद बाजूस ठेवले तर बहुतेक वाद हे वरील प्रश्नांशीं निगडित आहेत. त्या प्रश्नांपैकी कोणत्याहि एकास

घेऊन त्याचें होकारात्मक उत्तर देण्याच्या प्रयत्नावरून व त्यानंतर केलेल्या मीमांसेंतूनच बहुतेक सर्व वाद उद्भवतात. उदाहरणार्थ, मार्क्सवादी इतिहासकारांच्या मतें सर्व ऐतिहासिक घटनांचें वर्गीकरण विविध आर्थिक गटांतील व युगांतील अंतर्गत विरोधाच्या स्वरूपांत (dialectic of economic classes and epochs) करतां येतें — नव्हे केलें पाहिजे. या उलट टॉइन्बी व आपल्याकडील बहुतेक इतिहासकार यांच्या मतें निरनिराळ्या **संस्कृतींचा** (Civilizations) उदय, उत्कर्ष व ऱ्हास असें ऐतिहासिक घडामोडींचें स्वरूप आहे. त्याप्रमाणें आर्यन, हिंदु, ख्रिश्चन, मुस्लिम, पाश्चात्य अस वर्गीकरणहि केलें जातें. वंशदृष्ट्या पाहणारे ज्यू, नॉर्डिक इत्यादिप्रकारें इतिहासाचें वर्गीकरण करतात. इतिहासाचें अवलोकन करणाऱ्या या सर्व पद्धतींमध्यें — मग त्या सांचेबंद असोत कीं इतर गौणस्वरूपाच्या पद्धतींनी मिश्रित असोत — एक वैशिष्ट्य आढळतें. प्रत्येक पद्धतीच्या पुरस्कर्त्यांना ज्या व्यक्ती अथवा गट इतिहास घडवितात त्यांचीं ध्येयें व हेतू त्या त्या पद्धतीमुळें **ठरविण्यास व निश्चित करण्यास** मदत होते असें वाटतें.

या विचारपद्धती चूक नसल्यास वर्गीकरण पद्धतींचें मूल्यमापन करून तुलना करणें व त्यांपैकी (आवश्यक असल्यास) कांहींना टाकून देणें हें महत्त्वाचें ठरतें. परंतु वर्गीकरण-क्रिया ही ऐतिहासिक व्यक्तींचीं उद्दिष्टें व हेतु समजावून घेण्यापूर्वी न होतां समजावून घेतल्यानंतर झाली पाहिजे असें मान्य केल्यास ह्या सर्व वर्गीकरण पद्धतींचें महत्त्व कमी होतें. कारण मग एखाद्या विशिष्ट वर्गीकरण पद्धतीचा अवलंब करण्याशीं **व्यक्तींच्या उद्दिष्टांचा संबंध उरत नाहीं**. उलट त्या व्यक्ती व त्यांच्या **हेतुपूर्ण क्रिया** यावरच त्यांचें वर्गीकरण कोणत्या पद्धतीनुसार करायचें हें अवलंबून असतें.

मानवी हालचाली व ऐतिहासिक रंगभूमि

(४) वरील विवेचनाचा मागोवा घेतल्यास इतिहास-मीमांसेचें स्वरूप खालीलप्रमाणें असावें असें वाटतें : आधारभूत व निश्चित अशा ऐतिहासिक माहितींतून सहेतुक स्वरूपाच्या मानवी हालचाली निवडून त्या हालचाली ऐतिहासिक रंगभूमीवरील पात्रांच्या मनांतील हेतू, विचारप्रक्रिया, त्यांच्या भावना व त्यांचे मान-बिंदू इत्यादींचें दिग्दर्शन कशा करतात हें इतिहासकार दाखवून देतो. मग त्या हेतूंचा व हालचालींचा तुलनात्मक अभ्यास करून त्यामधील परस्परसंबंध शोधण्याचा प्रयत्न करतो. म्हणजेच हेतू व हालचाली यामध्यें कितपत सुसंगति आणि अर्थ आहे हें तो पाहतो. त्याच प्रमाणें विशिष्ट कालांतील **भौतिक** परिस्थिति आणि **मानवी हालचालींचीं** सुकाणें यांच्या संदर्भात तत्कालीन व्यक्तींच्या हालचाली व उद्दिष्टें यांचें मोजमाप करतो. ह्या **संदर्भांतच** विविध प्रकारचे इतिहासकार—मार्क्सवादी, वंशवादी, राष्ट्रवादी अगर संस्कृतीवादी—वर्गीकरण पद्धती अवलंबितांत त्यांचें सार सामावलेलें आहे.

ऐतिहासिक उपपत्तीच्या मर्यादांचें उल्लंघन

(५) इतिहासाचा अर्थ लावण्यासाठीं एखाद्या पद्धतीचा अवलंब करतांना त्याला वर सांगितल्याप्रमाणें कांही मर्यादा असतात. बहुतेक इतिहासकारांनी या मर्यादांचें उल्लंघन केलें आहे. अनुभव पूर्व (a priori) पद्धतीनुसार प्रथम वर्गीकरण करून मग त्या अनुषंगानें ऐतिहासिक व्यक्तींना त्यांनी हेतू चिकटविण्यांचा प्रयत्न केला आहे. तेव्हां इतिहास लेखनाच्या संदर्भांत ह्या मर्यादांचें विवेचन करणें आवश्यक होऊन बसतें.

प्रत्यक्ष उदाहरणांच्या साहाय्यानें 'इतिहास मीमांसे' मध्यें कोणत्या अडचणी उद्भवतात तें स्पष्ट करतां येईल. (अ) पानिपतच्या युद्धांत विश्वासरावांना गोळी लागून मृत्यु आला ही घटना एक सत्य म्हणून आपल्याला परिचित आहे. या घटनेवर भाष्याची गरज नाहीं. कारण तिच्यामागें कोणताहि हेतु दडलेला नाहीं. एखाद्या खगोलशास्त्रज्ञानें अथवा जीवशास्त्रज्ञानें आलोकन करून मांडलेल्या

वस्तुस्थितीप्रमाणें या घटनेचं स्वरूप आहे. पण इथेंच नैसर्गिक शास्त्रें व इतिहासशास्त्र यांतील भेद सुरू होतो. कॉलिंगवुडच्या मतें इतिहास-वस्तूला जोंवर कांही 'गाभा' (Inner side) नाहीं, तोंवर मीमांसेच्या दृष्टीने तिला महत्त्व नसतें. म्हणून विश्वासरावांच्या मृत्युनंतर मराठा फौजेने हाय खाल्ली हीं घटना निराळया स्वरूपाची ठरते, ती केवळ वस्तुस्थिति नाहीं तर त्यामागें कांही अर्थ आहे. इथें इतिहासकाराच्या मीमांसेची आवश्यकता निर्माण होते. मराठा सैनिकाच्या मानसिक मांडणीच्या स्वरूपासंबंधीं विचार करण्यास सुरुवात होते. (ब) शिवाजीने स्वतंत्र राष्ट्राची निर्मिति केली ही दुसरी सत्य घटना आहे. त्यासंबंधीहि इतिहासकाराला भाष्य करावें लागतें. एकाच्या मतें शिवाजी हा हिंदु सरदार असल्यामुळें आपल्या बांधवांना औरंगजेबप्रणित मुस्लिम-वर्चस्वापासून मुक्त करावेसें वाटणें साहजिक आहे. अशाप्रकारची मीमांसा केल्यावर त्याच्याशीं सुसंगत अशा शिवाजीच्या हालचाली इतिहासकार शोधून काढतो व त्याने हिंदुपद पादशाहीची मुहूर्तमेढ रोवली असा निर्वाळा देतो.

दुसरा इतिहासकार शिवाजीला महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादी नवनिर्माण आंदोलनाचा मुखंड ठरवतो. न्यायमूर्ती रानडे यांनी तो संबंध काळच धार्मिक सुधारणावादाचा व युयुत्सु राष्ट्रवादाचा होता असें म्हटलें आहे.

आणखी एका मीमांसेनुसार शिवाजी हा मोंगल सरंजामशाहीविरुद्ध 'किसानांनी' केलेल्या बंडाचा पुढारी होता. ही मार्क्सवादी मीमांसा असल्याने साहजिकच त्यांत तत्कालीन वर्गपद्धतीवर भर देण्यांत आला आहे.

इतिहासमीमांसा व तत्कालीन सामाजिक हेतु

(६) इतिहासाच्या या विविध मीमांसा आणि त्यांत अभिप्रेत असलेल्या वर्गीकरण-पद्धती यांची आतां साधकबाधक चर्चा करावयास हरकत नाहीं. बहुतेक मीमांसांचा उगम इतिहासकारांच्या वैयक्तिक मतांत सांपडतो व हीं मतें **तत्कालीन सामाजिक हेतूंशी निगडित असल्याचें** आढळतें. साहजिकच अशा मीमांसा ऐतिहासिक घडामोडींचा पूर्वसंकेतानुसार विशिष्ट अर्थ लावण्याचे आत्मनिष्ठ (subjective) प्रयत्न म्हणून टाकाऊ ठरतात. अशा प्रकारच्या पूर्वग्रहदूषित मीमांसांविरुद्ध कधी-कधीं इतकी तीव्र प्रतिक्रिया दिसते कीं, कांही इतिहासकारांच्या मतें माहिती गोळा करून ती पडताळून पाहाणें एवढेंच इतिहासकाराचें कार्य ठरतें. आतां हें मान्य केलेंच पाहिजे कीं जे इतिहासकार एकाद्या वर्गीकरण पद्धतीच्या अनुषंगाने ऐतिहासिक व्यक्तींच्या उद्दिष्टांची मीमांसा करतात त्यांच्यावर पूर्वग्रहदूषितपणाचा आरोप करतां येईल. परंतु खरा प्रश्न असा आहे कीं, इतिहासकाराला संपूर्णतया पूर्वग्रहापासून दूर राहतां येईल काय? आणि इथेंच 'मर्यादां'चा विचार करणें आवश्यक होतें.

शिवकालीन इतिहास व महाराष्ट्र धर्म

(७) शिवाजीच्या ऐतिहासिक कार्यासंबंधीची मीमांसा या बाबतींत विचारांत घेऊं. वर उल्लेखलेल्या कोणत्याहि पद्धतीचा अवलंब न केल्यास इतिहासकाराजवळ केवळ संकलित माहिती (Data) उरते. यापैकी कांही अनुक्रमानुसार घडलेल्या 'घटना' (events) असतात. त्या 'सत्य' असल्या तरी त्यामागील 'अर्थ' (Meaning) उघड झालेला नसतो. संकलित माहिती आणखी एका प्रकारची असते. इतिहास घडविण्यांत ज्या व्यक्तींनी प्रत्यक्ष भाग घेतला त्यांचे विचार, भावना, उद्दिष्टें यांना व्यक्त करणारीं तत्कालीन पत्रें, बखरी, सफरींचीं वर्णनें इत्यादि स्वरुपांत ही माहिती उपलब्ध असते. आतां ही दुसऱ्या प्रकारची माहिती म्हणजे इतिहासांच्या शिल्पकारांच्या हेतूंचें निदर्शक नव्हे. इतिहासकाराला त्याहि माहितीची छाननी पुराव्याच्या साहाय्याने करून ऐतिहासिक दप्तरांमधून व्यक्त झालेल्या भावना व विचार यांचा अर्थ लावावा लागतो.

दुसऱ्या एका उदाहरणाच्या साहाय्यानें या मुद्याचें आणखी विवरण करणें योग्य होईल. शिवकालीन इतिहासाला ' महाराष्ट्र धर्म ' ही वळण देणारी एक प्रबळ भावना होती असें राजवाड्यांसारख्या प्रसिद्ध इतिहासकाराचें म्हणणें आहे व त्यासंबंधाने बरेच वाद निर्माण झाले आहेत. मराठा इतिहासाशी संबंधित अशा सर्व दफ्तरांना एकत्र आणून छाननी केल्यास ' महाराष्ट्रधर्म ' ही संज्ञा विविध व्यक्तींनी वेगवेगळया अर्थानें वापरली आहे असें आढळतें. तेव्हां नक्की कोणता अर्थ ग्राह्य मानायचा असा प्रश्न उभा राहतो. एवढें मात्र खरें की रामदासांसारख्या ऐतिहासिक व्यक्तींनी जो अर्थ दिला आहे तो निश्चित देतां येत नाही. तेव्हां अशा परिस्थितींत आधुनिक इतिहासकाराला वैयक्तिक कुवतीवरच भिस्त ठेवावी लागते. कदाचित् यामुळेंच आपल्याला असें दिसतें कीं ' महाराष्ट्रधर्म ' या संज्ञेच्या मीमांसेबाबत राजवाडे, रानडे, आणि इतर इतिहासकार यांच्यांत एकवाक्यता नाही.

या सर्व विवेचनांतून एक गोष्ट अधिकाधिक स्पष्ट होते की घडलेल्या घटनांची, तसेंच ऐतिहासिक व्यक्तींनी वापरलेल्या संज्ञांची मीमांसा करणें फार कठीण आहे. आणि हें करीत असतांना इतिहासकाराला केवळ स्वतःवरच अवलंबून राहावें लागतें.

आत्मनिष्ठ व सापेक्ष उपपत्ति अपरिहार्य

(८) वेगळया शब्दांत मांडावयाचें झालें तर या विवेचनाचा निष्कर्ष असा आहे कीं, आत्मनिष्ठतेच्या (Subjectivism) व सापेक्षतेच्या (relativism) चक्रांत गुंतून पडणें अपरिहार्य आहे. एका बाजूनें मीं असें म्हटलें आहे की, मार्क्सवादी किंवा इतर कोणत्याहि पद्धतीनुसार न जातां ऐतिहासिक घडामोडींमागील उद्दिष्टांचा अर्थ जाणण्याचा प्रथम यत्न करून मग त्या अनुषंगाने सामान्य अनुमानें काढलीं पाहिजेत. दुसऱ्या बाजूने मला हेंहि मान्य करावें लागतें कीं केवळ स्वतःवरच भिस्त ठेवून काम करणाऱ्या इतिहासकाराच्या मीमांसेला त्याच्या पूर्वग्रहांचा वास आल्याखेरीज राहात नाही. परिणाम असा होतो की ' आर्थिक ', ' राष्ट्रवादी ', ' संस्कृतिवादी ' अथवा ' वंशवादी ' या प्रकारच्या वर्गीकरणांऐवजी विविध इतिहासकारांच्या वैयक्तिक पूर्वग्रहांवर आधारित अशा अनेक मीमांसा निर्माण होतील !

या परिस्थितींतून मार्ग निघणें अवघड आहे, व इतिहासकारांनी तसा प्रयत्नहि करूं नये असें मला गंभीरपणें सुचवायचें आहे. इतिहासाच्या अभ्यासांतच ही अडचण अभिप्रेत असल्याने वस्तुस्थिति म्हणून तिचा स्वीकार करणेंच योग्य ठरेल. इतर नैसर्गिक शास्त्राप्रमाणें इतिहासाचेंहि शास्त्र बनविण्याचा अथवा त्या शास्त्रांतील सिद्धान्तासारखे सिद्धान्त शोधण्याचा प्रयत्न सोडून दिला पाहिजे. कारण दोहोंत पद्धतीसंबंधीचे फरक आहेत. इतिहास-शास्त्राला लागूं होईल अशी स्वतंत्र पद्धति इतिहासकारांनी हेतुपुरःस्सर शोधून तिचा अवलंब केला पाहिजे.

समाजशास्त्र व इतिहासशास्त्र

(९) आत्मनिष्ठ व सापेक्ष अशा स्वरुपाची पद्धति अवलंबिल्याशिवाय गत्यंतर नसेल तर योग्य अशीं विश्लेषणाचीं साधनें (tools of analysis) निर्माण करण्याकडे इतिहासकारांनी आपलें लक्ष केन्द्रित केलें पाहिजे. या दृष्टीने समाजशास्त्राच्या पद्धतीकडे पाहिल्यास त्याचें इतिहासाशीं साम्य एकदम जाणवतें. त्याहि शास्त्राचा विषय मानवी हालचाली व त्यामागील हेतू, मानवी संस्कृति आणि संस्था इत्यादींशी संबंधित असून त्यांना पद्धतशीरपणें हाताळण्याचा प्रयत्न तेथें होत असतो. तेव्हां जी पद्धति समाजशास्त्रज्ञ वापरतात ती इतिहासशास्त्रज्ञांनी वापरण्यास सुरुवात करणें फलदायी होईल.

अर्थात् समाजशास्त्रज्ञ कांही '**मर्यादा**' पाळतात त्यांचाहि येथें उल्लेख केला पाहिजे. सामाजिक घडामोडींच्या अभ्यासांत हें अभिप्रेत असतें की 'प्रगति', 'बुद्धि', 'तंत्र' किंवा 'स्वातंत्र्य' अशा ठरीव कल्पनांच्या निदर्शक म्हणून सामाजिक संस्थांकडे आपल्याला पाहतां येणार नाहीं. **चौकट** (framework) व **मोज–माप** (unit) घेऊन आणि त्यांचें तात्पुरतें (ad-hoc) स्वरूप सतत समोर ठेवून समाजशास्त्रज्ञ मिळालेल्या माहितीचें विश्लेषण त्या चौकटीच्या आधाराने करतो. इतिहासकारालाहि अशाच पद्धतीचा अवलंब करावा लागेल. शिवाजीबद्दल विचार करतांना कोणतें मोजमाप व कोणती चौकट तो वापरतो हें त्याला सांगावें लागेल. उदा० जर शिसोदिया घराण्यापर्यंत आपला वंशवृक्ष कसा पोंचतो हें दाखविण्याच्या शिवाजीच्या प्रयत्नासंबंधी विचार चालू असेल तर इतिहासकाराला आपलें 'मोजमाप' 'घराण्यांच्या उच्चनीचतेच्या (hierarchical family status) आणि आपली 'चौकट' 'अनुवंशिक नेतृत्वाच्या कल्पने'ला बनवावी लागेल. शिवाजीने मराठा किसानांची फौज निर्माण करण्याचा जो प्रयत्न केला त्यासंबंधी विचार करतांना 'शिवकालीन व पूर्वकालीन सैन्य-भरतीच्या व नेतृत्वाच्या कल्पना' ही चौकट करावी लागेल. सारांश संदर्भानुसार मोजमाप आणि चौकट बदलावी लागेल.

लहान अथवा मोठ्या 'मोजमाप' आणि 'चौकटी'चा वापर हें हातीं घेतलेल्या प्रश्नावर अवलंबून असतें. त्यांचें स्वरूप मात्र तात्पुरतें, सापेक्ष आणि जुजबी असतें ह्याची इतिहासकराने सतत जाणीव करून द्यायला पाहिजे. असें केल्यास 'मोजमाप' व 'चौकटी' यांचें रूपांतर सहजरीत्या 'वर्गीकरण पद्धती'त करणें कठीण होईल. तसेंच एखाद्या इतिहासकाराने केलेल्या विश्लेषणास कोणत्या मर्यादा आहेत व तें कितपत पूर्वग्रहदूषित आहे हें इतर इतिहासकारांना सहज कळेल.

विवेचनाचें तात्पर्य

(१०) थोडक्यांत वरील विवेचनाचें सार असें :

(अ) इतिहासशास्त्रांचें कार्य भूतकालीन घडामोडीसंबंधी माहिती मिळविणें आणि ती पडताळून पाहणें हें असून शिवाय ऐतिहासिक व्यक्ती व गट यांच्या हालचाली समजून घेण्याच्या उद्देशाने त्या माहितीची मीमांसा करणें हेंहि असतें.

(ब) अशी मीमांसा करीत असतांना त्या माहितीचें कोणत्याहि अनुभव–पूर्व (a priori) पद्धतीनुसार वर्गीकरण करणें टाळलें पाहिजे. शिवाय इतिहासकाराने आपल्या ऐतिहासिक ज्ञानावर आणि कल्पनाविलासावरच प्रामुख्याने भिस्त ठेवून मीमांसा केली पाहिजे. अशा रीतीने मिळालेल्या अनुमानांचें त्याने वर्गीकरण करावें.

(क) सोईस्कर अशीं 'मोजमापें' व 'चौकटी' यांची निवड कोणत्याहि माहितीची चर्चा करतांना करावी व छाननीसाठीं त्यांना इतर इतिहासकारांच्या समोर ठेवावें.

(ड) समाजशास्त्राप्रमाणेंच इतिहास–शास्त्रांतहि जी शास्त्रीय पद्धति वापरली जाते ती नैसर्गिक शास्त्रांतील शास्त्रीय पद्धतीपेक्षा वेगळी आहे. म्हणून 'कारण', 'संभाव्यता', 'पूर्व–निवेदन', 'अनुभवसिद्ध' इत्यादि शब्दांना सारखाच अर्थ अभिप्रेत नसतो.

वरील अनुमानें बरोबर असतील तर इतिहास–शास्त्राच्या अभ्यासांतून व इतिहासवस्तूच्या मीमांसेंतून 'ऐतिहासिक सिद्धांत' मिळणें शक्य नाहीं. मात्र त्याऐवजी मानवी मनाच्या व्यापाराचें अधिकाधिक ज्ञान होण्याची शक्यता असून ऐतिहासिक घडामोडींत त्यांचें स्थान काय हें कळूं शकतें.

अनु० प्रा. श्री. र. कावळे

वैज्ञानिक ज्ञान व तात्त्विक 'ज्ञान'-(पूर्वार्ध)

[ज्ञानस्वरूपाविषयीचा एक अध्यात्मनिरपेक्ष दृष्टिकोन]

(प्रा. सिडने हूक यांनीं १२ जून १९५६ रोजीं सेंट लुई विद्यापीठांत 'थॉमिझम् आणि आधुनिक तत्त्वज्ञान' या विषयावरील परिसंवादांत एक निबंध वाचला होता. 'पार्टिझन रिव्ह्यू' या त्रैमासिकाच्या १९५७ च्या वासंतिक अंकांत तो निबंध संक्षिप्त स्वरूपांत प्रसिद्ध झाला आहे. "Scientific Knowledge and Philosophical 'Knowledge': A Secular View of Knowledge," या शीर्षकानें प्रसिद्ध झालेल्या वरील निबंधाचा हा मराठी अनुवाद आहे.)

वैज्ञानिक ज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांच्या संबंधाविषयीं कांहीं मूलभूत प्रश्न उपस्थित करण्याचा माझा विचार आहे. सुरुवातीस कांहीं सर्वसामान्य विधानें करून नंतर अधिक अवघड आणि विवाद्य अशा प्रश्नांकडे मी वळणार आहे. सर्वसाधारण स्वरूपाचीं जीं विधानें मी करणार आहे तीं अप्रगल्भ (naive) आणि ढोबळ (inexact) वाटलीं तरी त्यांच्याबद्दल दुमत होण्याचा संभव फार कमी आहे. शिवाय पांडित्य प्रचुर चर्चांमधून शब्दांच्या सोयीस्कर व्याख्या करून प्रश्नांची सोडवणूक करण्याची प्रवृत्ति दुर्बल करण्यासाठीं अशा अप्रगल्भ निरीक्षणांचा (Naive observations) उपयोग होतो.

विज्ञान व तत्त्वज्ञान यांतील – ज्ञानसंज्ञेंतील वेगळेपण

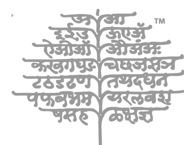
'ज्ञान' आणि तत्साधित पदें यांच्या भाषेंतील उपयोगांत बहुरंगी संदिग्धता आहे ही गोष्ट आपण क्षणभर बाजूला ठेवूं या. दैनंदिन जीवनांतील व्यावहारिक अनुभवांतून आणि वैज्ञानिक संशोधनांतून आपण जगाविषयीं व आपल्या विषयीं विपुल आणि विश्वसनीय ज्ञान मिळवितों याबद्दल तत्त्वज्ञांमध्येंहि एकवाक्यता आढळून येते. तथापि व्यावहारिक आणि वैज्ञानिक ज्ञानाहून वेगळा, ज्याला 'तात्त्विक ज्ञान' म्हणतां येईल असा ज्ञानाचा प्रकार आहे काय ? याबद्दलचें मतैक्य फार कमी प्रमाणांत दिसून येतें. तात्त्विक ज्ञानाच्या या कमतरतेचीं कारणें शोधून पाहणें फारसें अवघड नाहीं. तत्त्वज्ञानात्मक विचारांतील विस्कळितपणा व गोंधळ, त्याच वादांची होणारी पुनरावृत्ति आणि संचय किंवा प्रगति यामुळ होणाऱ्या समृद्धीचा अभाव–हीं तीं कारणें होत. आपल्या अभ्यास-विषयाचें स्वरूप काय आहे, याविषयींदेखील तत्त्वज्ञांत मतभेद होतात.– या बाबतींत लेखक व कलावंत यांच्याशीं त्यांचें साम्य आहे.–आणि त्यांच्या कार्याचा पुष्कळसा भाग आपल्या अस्तित्वाचें दीर्घ समर्थन (व कांहीं वेळा दिलगिरीयुक्त स्पष्टीकरणहि) यांनीं व्यापलेला असतो.–आणि या बाबतींत लेखक व कलावंत यांपासून ते वेगळे आहेत. इतक्या गोंधळांत असलेलें विचाराचें दुसरें कोणतेंहि क्षेत्र माझ्या माहितींत नाहीं. ज्या ज्ञानशाखांनीं अजून आपली बाल्यावस्थाहि ओलांडलेली नाहीं अशा मानववंशशास्त्र किंवा हवामानशास्त्र या ज्ञानशाखांत देखील तत्त्वज्ञानापेक्षां अधिक एकवाक्यता आढळते. तत्त्वज्ञानाखेरीज इतर कोणत्याहि विचारक्षेत्रांत 'सनातन'

समस्या (Perennial Problems) नाहींत. विज्ञानक्षेत्रांत समस्या सोडविल्या जातात, औपपत्तिक अडचणींचें निवारण केलें जातें, मूलभूत स्वरूपाच्या तरल पारिभाषिक संज्ञा मान्यता पावतात –– आणि यामुळें विज्ञानाची वाढ होते. परंतु तत्त्वज्ञानाच्या प्रांतांत विश्लेषणात्मक व संश्लेषणात्मक विधानांतील भेदांसारख्या मूलभूत वाटणाऱ्या भेदांवरहि सतत आक्षेप घेतला जातो. जी. ई. मूर यांच्यासारख्या प्रामाणिक आणि मर्मभेदी विचारवंतानें पुढील उद्‌गार काढले आहेत : "आतांपर्यंत कोणीहि न प्रतिपादलेलीं अशीं संपूर्णपणें नवीन कारणें जोपर्यंत शोधिलीं जात नाहींत तोपर्यंत अत्यंत अप्रगत अशा रानटी माणसाच्या पराकोटीच्या अंधश्रद्धायुक्त कल्पना आणि महत्त्वपूर्ण अशा तत्त्वज्ञानांतील विचारप्रणाली –– यांच्या सत्यावर असलेल्या हक्कांत कसलाहि भेद करितां येणार नाहीं." यावरून हें सूचित होतें कीं विज्ञानमार्गानें संपादिल्या जाणाऱ्या निर्विवाद निष्कर्षांना देण्यांत येणारी 'ज्ञान' ही संज्ञा तत्त्वज्ञांच्या विवाद्य निष्कर्षांबाबत किंवा दाव्यांबाबत (claims) उपयोजिणें म्हणजे केवळ गोंधळालाच आमंत्रण देण्यासारखें आहे !

आणखी कांहीं शब्द व त्यांचे अर्थ

यावर असा युक्तिवाद करण्यांत येईल कीं, असल्या प्रकारचा गोंधळ हा वाटतो तितका खरा नाहीं. 'ज्ञाना' प्रमाणेंच 'जीवन', 'अनुभव' इत्यादि अनेक शब्द आपण सर्वत्र वापरतों. अशा प्रकारचे शब्द संदिग्धतेमुळें दूषित झालेले असले तरी देवघेवीस त्यांचा अडथळा न होतां उलट मदतच होते. अर्थांच्या कडा ज्यांच्याबाबतींत अस्पष्ट आहेत असे कितीतरी शब्द आपण व्यवहारांत वापरतों ! विटगेनस्टाइन (Wittgenstein) यांनीं 'खेळां'च्या बाबतींत जें म्हटलें आहे तें अशा शब्दांबद्दल आपल्याला म्हणतां येईल. ज्यांच्यांत 'कौटुंबिक साधर्म्य' आहे अशा परिचित किंवा परस्परसदृश अर्थांची मालिका (Range of Meanings) अशा शब्दांनीं निर्देशिली जाते. पर्स (Pierce) यांनीं पूर्वींच सूचित् केलेला, विटगेनस्टाइन यांचा विचार निश्चितच प्रकाशक (illuminating) आहे. मात्र हें आपण विसरतां कामा नये कीं सर्वच गोष्टींना 'खेळ' म्हणतां येणार नाहीं आणि अर्थसाधर्म्य असलेलें शब्दांचें एकच कुटुंब असत नाहीं तर साधर्म्यसूचक भिन्नभिन्न कुटुंब वृक्ष (Family-trees) असूं शकतात. वरील युक्तिवादानें 'तात्त्विक ज्ञाना'च्या कल्पनेचें समर्थन होतें असें मला वाटत नाहीं.

असें न वाटण्याचीं दोन कारणें सांगतां येतील. (१) ज्याप्रमाणें कांहीं व्यक्तींना आपण एखाद्या विशिष्ट कुटुंबांतील म्हणून अधिक सहजपणें ओळखूं शकतो त्याप्रमाणें कांहीं शब्दांमध्यें इतर शब्दांच्या तुलनेनें विशेष कौटुंबिक साधर्म्य असतें. उदाहरणार्थ, खेळांचीच गोष्ट घ्या. बास्केट बॉल, बैलांची झुंज आणि राजकीय लढा किंवा चुरशीचा व्यापार यांना 'खेळ' ही संज्ञा देतां आली तरी बास्केट बॉलचें 'खेळा'शीं सर्वांत अधिक साधर्म्य स्पष्ट दिसतें. (२) कोणत्याहि सीमारेषेवरील क्रियेला 'खेळ' केव्हां म्हणतां येईल, हें कशामुळें ठरवितां येईल ? विचारांतीं असें दिसतें कीं कोणत्याहि कल्पनेला किंवा शब्दाला एखाद्या कुटुंबाचें सदस्यत्व बहाल करण्यापूर्वीं ती कल्पना किंवा तो शब्द यांचें त्या प्रतिरूपात्मक (Typical), मानदंडरूप (paradigmatic) आणि कौटुंबिक तोंडावळा प्रकट करणाऱ्या सर्वोत्तम उदाहरणाशीं कितपत साधर्म्य आहे हें पाहिलें पाहिजे. या तऱ्हेनें विचार करूं लागलों तर असें दिसतें कीं, उत्तम प्रतीच्या तात्त्विक ज्ञानाच्या व्यावहारिक व वैज्ञानिक ज्ञानाशीं फार दूरचा व अत्यल्प आप्तसंबंध (distant and poor relative) आहे. खरें पाहिलें असतां, तात्त्विक 'ज्ञाना'ची युक्तता त्याच्या 'वैज्ञानिक' ज्ञानाशीं असलेल्या साधर्म्यावर अवलंबून आहे;





आणि तत्त्वज्ञानाचें वैज्ञानिक ज्ञानाशीं निश्चितपणें अधिक वैधर्म्य आहे. तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप काय आहे ? तें एक वेगळया प्रकारचें ज्ञान आहे, कां खगोलशास्त्र किंवा भाषाशास्त्र यांच्याप्रमाणें घटनांच्या विशिष्ट क्षेत्राचें किंवा अंगांचें ज्ञान आहे ? जर पहिला विकल्प खरा असेल तर तत्त्वज्ञानाचा इतिहास आणि त्यांत दिसून येणारा तत्त्वज्ञानाचा विज्ञानाशीं संघर्ष यांचें स्पष्टीकरण आपण कसें करूं शकणार ? जर दुसरा विकल्प खरा असेल तर कोणत्याहि सुप्रतिष्ठित विज्ञानापेक्षां फलज्योतिष किंवा मनोगाइन विद्या यांचीच अधिक आठवण करून देणाऱ्या तत्त्वज्ञानाच्या आजच्या स्थितीचा उलगडा कसा करायचा ?

तत्त्वज्ञान व इतर शास्त्रें

'तात्त्विकज्ञाना'च्या समर्थकांचा तत्त्वज्ञांनाच्या सध्यांच्या अवस्थेमुळें साश्चर्य गोंधळ उडतो ! आणि तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हा तर त्यांच्यावर प्रहार करणारा एक भक्कम विरोधी साक्षीदारच होय !! तर्कशास्त्र, पदार्थविज्ञान, जीवशास्त्र, सामाजिक शास्त्र आणि मनोविज्ञान, आणि तदंगभूत उपशाखा एकेकाळीं तत्त्वज्ञानाच्या कवेंत होत्या. या शास्त्रांची वाढ होऊन त्यांना वेगळेपणानें ज्ञानरचना करितां येऊं लागल्यानंतर, त्यांनीं स्वातंत्र्याचा पुकारा केला, आपलीं उपनांवें बदललीं आणि आपल्या उगमस्थानाकडे तुच्छतेनें, तिरस्कारानें पाहिलें ! तत्त्वज्ञानाला आपल्या 'वेगळयाच प्रकारच्या' (Special kind) ज्ञानाचा दावा मांडतां यावा यासाठींच जणुं त्या शास्त्रांनीं तत्त्वज्ञानाला एकटें सोडलें !! तत्त्वज्ञानाचा हा दावा बहुतेकांना– आणि कांहीं तत्त्वज्ञानांहि– भाबड्या इच्छेच्या स्वरूपाचा किंवा सवतासुभा करणाऱ्यांचा वाटतो !! कांहींजण असें म्हणतात, हें ' विशिष्ट ज्ञान ' सत्यांचा लाभ करून देत नाहीं; तें केवळ मार्गदर्शन करितें, आशेचा निवारा देतें, क्लेशहारी सुखद दिलासा देतें. (provides " comforts ") !!!

वैज्ञानिक ज्ञानाचा तत्त्वज्ञानावरील परिणाम

तत्त्वज्ञानावरील हे आक्षेप फार गंभीर आहेत. त्यांचें निराकरण करण्यासाठीं असें सिद्ध झालें पाहिजे कीं तत्त्वज्ञान हें विज्ञाननिरपेक्ष, स्वयंपूर्ण (autonomous) आहे; आणि त्यानें प्राप्त होणारें सृष्टि व मानवाविषयींचें ज्ञान हें व्यावहारिक शहाणपण (Common Sense), तंत्रविद्या, विज्ञान यांच्या आधारें संपादिलेल्या मूर्तरूप अंतरंगदर्शनावर (Concrete insights) कोणत्याहि प्रकारें अवलंबून नाहीं. पण पूर्वींच्या बहुतेक तत्त्वज्ञांचा तत्त्वज्ञानाबद्दल असा समज नव्हता; आणि तत्त्वज्ञानाविषयीं वरील गोष्ट सिद्ध करितांना दोन अडथळयांना (hurdles) तोंड द्यावें लागणार आहे (१) पहिला अडथळा हा कीं मनुष्य आणि त्याचें विश्वरचनेंतील स्थान याविषयींच्या पूर्वींच्या तत्त्वज्ञांच्या दृष्टिकोनावर विज्ञानानें प्रस्थापित केलेल्या कांहीं सत्यांचा (Findings) परिणाम झालेला होता. सतराव्या शतकांतील कोपर्निकस, गॅलिलिओ व न्यूटन, एकोणिसाव्या शतकांतील चार्लस डार्विन व विसाव्या शतकांतील माक् (Mach) आणि आइन्स्टाईन या वैज्ञानिकांचा तत्कालीन तत्त्वचिंतकांवर पडलेला विलक्षण प्रभाव ध्यानांत घेतला म्हणजे तत्त्वज्ञानाच्या स्वयंपूर्णतेचें समर्थन करणें किती दुष्कर आहे, हें स्पष्ट दिसतें. (२) दुसरा अडथळा अप्रकट, संभाव्य स्वरूपाचा आहे. जर आज संशोधन करीत असलेल्या प्रायोगिक जीवशास्त्रज्ञांना निरिंद्रिय द्रव्यांपासून चेतनायुक्त पदार्थ अचूक रीतीनें संयोजित (Synthesize) करितां आले तर ह्या विशिष्ट वैज्ञानिक प्रगतीचा मन-शरीर प्रश्नाशीं (mind–body problem) कांहींच संबंध किंवा धागादोरा नाहीं अशी आपल्याशींच खात्री पटवून घेणें हें तत्त्वज्ञानाच्या स्वतंत्रतेचा पुरस्कार करणाऱ्यांनाहि

मोठ्या कठिण प्रसंगांत टाकील. अलौकिक (Paranormal) घटनांबद्दल ऱ्हाइन यांनीं केलेलें संशोधन आणि प्रयोग यांनीं देहविघटनानंतर चैतन्य अस्तित्वांत असण्याची संभवनीयता वाढलेली आहे असें जरी कांहींना वाटत असलें तरी त्या गोष्टींनीं एक शृंगापत्ति निर्माण करून ठेवली आहे हें खरें.

वर सांगितलेल्या अडथळ्यांना ओलांडून पुढें जावयाचें असेल तर आपणाला तत्त्वज्ञानाची एक नवीनच व्याख्या करावी लागेल! ती व्याख्या अशी असेल कीं जिच्यांत हें सूचित केलें जाईल कीं वैज्ञानिक ज्ञानामुळें विश्वाच्या स्वरूपाविषयीं कितीहि उलगडा झाला तरी आपल्या तात्त्विक समजुती (Philosophical beliefs) वर त्याचा कांहींहि परिणाम होणार नाहीं. या समजुती शक्य असलेल्या आणि कल्पना करितां येण्याजोग्या सर्व जगाच्या बाबतींत उचित, युक्त (Valid) असतील. पूर्ण विसंवादी गुणधर्म असलेल्या जगांबद्दलहि त्याच तात्त्विक समजुती एकाच वेळीं युक्त ठरत असतील तर निव्वळ तार्किक विधानांपासून (purely logical statements) त्या कशा भिन्न आहेत हें दाखविणें मात्र आवश्यक होईल.

'भौतिक अवकाश (physical space) युक्लिडिअन किंवा अनंत आहे', 'नैसर्गिक जाति (species) या स्थिर, अपरिवर्तनीय आहेत;' या आणि अशासारख्या विधानांचें 'तात्त्विक ज्ञान' म्हणून पूर्वी समर्थन केलें जाई. आतां हें स्पष्ट आहे कीं वैज्ञानिक ज्ञानाशीं अशा प्रकारचीं बहुतेक विधानें विसंवादी आहेत. म्हणून अशा विधानांना असत्य समजून ज्ञानमंदिरांतून अर्धचंद्रच दिला पाहिजे!

'तात्त्विक ज्ञान' आणि वैज्ञानिक ज्ञान यांच्या संबंधाचा इतिहास पाहिल्यास खालील तीन सर्वसाधारण स्वरूपाचे विचार सुचतात:

विरोधांतून ज्ञान

(१) ज्यांतून अर्थबोध किंवा आशयनिष्पत्ति होत नाहीं अशा स्वरूपाच्या कोणत्याहि गोष्टीचें आपण ज्ञान करून घेऊं शकत नाहीं. गोलाकार वस्तूंना संमेल (Harmony) किंवा असंमेल हे गुणधर्म असलेच नाहींत तर गोलाकार वस्तूंच्या संमेलाचें ज्ञान आपल्याला होऊं शकणार नाहीं. कोणत्याहि गोष्टीला सुगम विरोधी (intelligible opposite) असल्याविना तिचें ज्ञान आपणांस होऊं शकणार नाहीं. सादृश्यानुमानामुळें (analogy) ज्ञान मिळतें या नांवाखालीं आपण ही गोष्ट आपल्यापासून दडवीत असतों. केवळ सत्स्वरूपाचें ("Being") आपणांस ज्ञान नाहीं.

अस्तित्व व ज्ञान

(२) जें नाहींच त्याचेंहि आपणांस ज्ञान होणें शक्य नाहीं. जर देवदूत नसतील तर त्यांच्याविषयीं आपल्याला ज्ञान होणें शक्य नाहीं. देवदूतांच्या श्रेणीविषयींचें ज्ञान म्हणजे केवळ एखाद्या ग्रंथांत दिलेली किंवा परंपरेनें आलेली वर्गवारी होय. त्याचप्रमाणें ऑलिम्पियन देवतांच्या श्रेणीचें ज्ञान म्हणजे कांहीं दिव्य प्राण्यांचें संशोधनानें किंवा तर्कानें मिळविलेलें ज्ञान नसून, केवळ होमर आणि इतर लेखकांच्या साहित्यांत समाविष्ट असलेली माहिती होय. (वस्तुत:, देवदूतांपेक्षां भुतांच्या बाबतींत त्यांच्या अस्तित्वाविषयीं अधिक खात्रीलायक आनुभविक पुरावा आहे, कारण आपण भुतांना पाहिलें, ऐकलें, त्यांच्याशी भाषण केलें, त्यांचे फोटोहि काढले असा दावा करणारे बरेच लोक आहेत. देवदूतांच्या बाबतींत मात्र तसे कोणी दिसत नाहींत. भुतांच्या अस्तित्वावर विश्वास न बसण्याचें एक कारण असें आहे कीं इंग्रजी प्रदेशांत राहण्याची त्यांना प्रबळ अभिलाषा असते, असें त्यांच्या अनेक गूढ लक्षणांपैकीं एक लक्षण सांगण्यांत येतें.)





तर्क व ज्ञान

(३) जर आपण केवळ तर्क किंवा कल्पना करीत असलों तर आपल्याला ज्ञान झालें आहे असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कोणते घोडे शर्यतींत धांवताहेत आणि त्यांची पूर्वीची कामगिरी कशी आहे याची बिलकुल माहिती नसतांना जर मी कोणता घोडा जिंकणार आहे याबद्दल तर्क करूं लागलों तर मला निश्चित ज्ञान आहे असा दावा करतां येणें शक्य नाहीं. पण जर मी तर्क करणें चालू ठेवलें आणि माझे पुष्कळसे तर्क बरोबर ठरूं लागले तर मात्र कालांतरानें मला ज्ञान आहे अशी इतरांची खात्री होईल. एखाद्या विवक्षित प्रसंगीं तर्क करण्यांत यश आल्यानें, ज्या पद्धतीनें यशस्वी तर्क करितां आला त्याच पद्धतीनें पुढेंहि तर्क चालूं ठेवण्याचें उत्तम समर्थन होतें.

ज्ञान व श्रद्धा या संज्ञांचे अर्थ

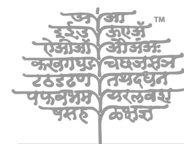
एखाद्या प्रश्नाला एक विशिष्ट उत्तरच योग्य आहे व इतर उत्तरें तशीं नाहींत हें ठरविण्याइतका चांगला आधार किंवा पुरावा असल्याशिवाय कोणत्याहि प्रकारचें ज्ञान आपल्याजवळ आहे हें प्रतिपादणें शुद्ध लहरीपणाचें होईल ! ज्याबाबतींत आपल्याला ज्ञान नाहीं, त्याबाबतींत आपण असें म्हणूं शकतों कीं, आपल्या समजुती या श्रद्धेवर आधारलेल्या आहेत. 'श्रद्धा' (Faith) हा शब्द 'पुराव्यानें सिद्ध न झालेली समजूत' या अर्थानें मी वापरणार आहे. श्रद्धेच्या उलट, 'ज्ञान' म्हणजे पुराव्यानें सिद्ध झालेली समजूत. ज्ञान आणि समजुती यांचें श्रद्धा हें अधिष्ठान आहे असें म्हणणें म्हणजे एकतर 'श्रद्धा' या शब्दाचा कांहीं वेगळ्या प्रकारें उपयोग करणें किंवा वायफळ बोलणें होय. 'योग्य पुराव्यावर आधारलेली समजूत' अशी ज्ञानाची कल्पना मांडतांना 'पुरावा' हा शब्द संदिग्ध राहिलेला आहे, हें खरें आहे; परंतु सध्यांपुरतें इतकें सांगितलें तरी पुरेसें आहे कीं ज्यावेळीं एखाद्या वस्तुस्थितीबद्दलच्या ज्ञानाचा दावा मांडला जातो त्यावेळीं निरीक्षणाधिष्ठित विधानें किंवा त्यापासून योग्य रीतीनें तर्कानें अनुमानितां येणारीं विधानें हींच प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्षपणें 'पुरावा' म्हणून समजण्यांत येतात.

ज्ञानाचें शास्त्र

ज्या प्रमुख प्रश्नांचा मी सध्यां विचार करीत आहे त्यांना केंद्रभागीं आणण्यासाठीं ड्युई आणि रसेल– ज्यांच्यांत कांहीं कमी मतभेद नसले तरी– यांनीं चातुर्यानें समर्थन केलेली भूमिका संक्षिप्त रूपांत मांडतां येईल. ती भूमिका अशी : माणसांजवळ जें ज्ञान आहे तें सर्व वैज्ञानिक स्वरूपाचें आहे (All knowledge that men have is scientific knowledge)

ही भूमिका अतिशय हटवादीपणाची वाटते. पण वास्तविक पाहतां, अमर्याद विश्वासप्रवणतेला (Credulity) फांटा देऊं पाहणाऱ्या वैचारिक नम्रभावाची ती एक अभिव्यक्ति आहे. आपण वैज्ञानिक ज्ञान मिळविलें आहे याबद्दल ही भूमिका निःशंक असली तरी 'कोणत्या गोष्टीविषयीं आपण ज्ञान मिळवूं शकतों ?' हा प्रश्न त्या भूमिकेनें खुला ठेवलेला आहे. विविध शास्त्रांतील विशिष्ट शोधांनीं ह्या प्रश्नाला उत्तरें पुरविलीं जात आहेत. ही नम्रतेची भूमिका असं मुळींच प्रतिज्ञात (assert) करीत नाहीं कीं ज्ञानाची अनुभूति ही अनुभवाच्या सर्व प्रकारांना व्यापणारी एकच एक अनुभूति आहे; किंवा वैज्ञानिक ज्ञानाचें संपूर्णज्ञानाशींहि ती समीकरण करीत नाहीं. सृष्टींत कांहीं रहस्यें असतील हें ती भूमिका नाकारीत नाहीं; पण रहस्यपूर्ण समजल्या जाणाऱ्या घटनांना अथांग आणि दुस्तर स्वरूपाच्या खोल दरीप्रमाणें न मानतां, ती भूमिका अशा घटनांकडे ज्ञानांतील सांधावयाच्या भेगा, बुजवावयाच्या खिंडी (Gaps) किंवा शोधावयाचे दुवे या दृष्टीनें पाहते. वैज्ञानिक पद्धति म्हणजे पदार्थ-

अनुक्रमणिका





विज्ञानांत उपयोजिल्या जाणाऱ्या विशिष्ट पद्धति असें न समजतां, विशिष्ट अभ्यासविषयावर अवलंबून असणाऱ्या, विविधशास्त्रांत भिन्न मार्गांनीं व्यक्त होणाऱ्या सापेक्ष–नैसर्गिक–प्रायोगिक निरीक्षणाच्या (Hypothetico-Deductive-Experimental Observation) आकृतिबंधाला ही भूमिका वैज्ञानिक पद्धति म्हणून मान्यता देते. एखाद्याची मज्जाविकृति (neurosis) किंवा एखाद्या राष्ट्राचा इतिहास हा जरी प्रयोगनलिकेंत आपण आणूं शकत नसलों तरी त्याचा शास्त्रीय पद्धतीनें आपण अभ्यास करूं शकूं.

ठोकळमानानें बोलावयाचें झाल्यास सामान्य व्यवहारज्ञान व वैज्ञानिक ज्ञान यांत 'ज्ञान' म्हणून विरोध नाहीं; परंतु केवळ त्यांच्या समस्या आणि उद्देश यांमुळें त्यांच्यांत भेद आहे : सामान्य व्यवहारज्ञानाच्या प्रांतांत वस्तूंचा प्रत्यक्ष उपयोग आणि रसास्वाद यांवर भर असतो तर विज्ञानाच्या प्रांतांत नव्या घटना, नवीन कायदे यांवर स्वामित्व मिळविण्याची आणि तात्कालिक– किंवा अंतिमहि– उपयोग निरपेक्ष आणि रसास्वाद निरपेक्ष अशा संश्लेषणाची धडपड असते !

विज्ञानाच्या भाषेचा –
व्यवहारांतील भाषेवर परिणाम

सुप्रतिष्ठित अशा सर्व वैज्ञानिक संशोधनरीति सामान्य व्यवहारज्ञानांत केलेल्या सामान्य-विधानांची, भेदांची आणि तादात्म्यांची (distinctions and identifications) दखल घेतात; हें लक्ष्यांत घेतलें तर व्यवहारज्ञान आणि वैज्ञानिकज्ञान यांत विरोध टिकूं शकत नाहीं, हें स्पष्ट होतें. व्यवहारांतील भाषेची जरूरी लागणार नाहीं इतक्या आवस्थेपर्यंत ज्याच्या भाषेवर संस्करण करितां येईल असें एकहि विज्ञान नाहीं. अंतिमतः व्यावहारिक अनुभवांतील स्थूल वस्तु आणि गुणधर्म यांचा आश्रय घेतल्याशिवाय औपपत्तिक पदार्थविज्ञानांतील वैज्ञानिक वस्तु (Scientific entities) संशोधिल्या किंवा सूत्रित केल्या जाणार नाहींत. आणि उपयोजिल्याहि जाणार नाहींत. ह्याचा अर्थ असा नव्हे कीं व्यावहारिक अनुभवांतील गुणधर्मांच्या आधारें वैज्ञानिक वस्तूंचें नेहमींच वर्णन करितां येईल. संदिग्धता व अनिश्चितता यांकडून कमी संदिग्ध आणि अधिक निश्चित स्वरूपाकडे जाण्याची आपली गति आहे. जिच्यामुळें अधिक रेखीव आणि सूक्ष्मतर भेद करितां येतील अशी रंगविषयक वैज्ञानिक उपपत्ति बसविण्यापूर्वी रंगारंगांतील भेद ढोबळमानानें करतां येणें आवश्यकच होतें. जर आपल्याला संवेदनांचा अनुभवच नसता तर संवेदनांतील घटकांचें संशोधन आपणाला कधींच करितां येणें शक्य नव्हतें. मेंदू आणि मन यांत आपण भेद करूं शकलों नसतों तर मज्जास्थिति (brain-state) या कल्पनेचा कोणता प्रत्यक्ष उपयोग आपणांस झाला असता ? सुसन स्टेबिंग यांनीं आपल्या 'तत्त्वज्ञान आणि पदार्थ वैज्ञानिक' (Philosophy and the Physicists) या ग्रंथांत म्हटलें आहे कीं वैज्ञानिकांना लोहखंडाच्या घनतेचा प्रत्यय येतो म्हणूनच त्यांना सूक्ष्मतरल परमाणूंचा शोध लावतां येतो. वैज्ञानिक आपल्या संशोधनास व्यावहारिक गुणात्मक अनुभवांतून आरंभ करीत असल्यामुळें, परिमाणप्रधान वैज्ञानिक अभ्यासांत गुणात्मक अनुभवांकडे जरी त्यानें दुर्लक्ष केलें तरी अशा अनुभवांचें विलोपन करणें त्यास अशक्य आहे. विज्ञानाचीं संघटक तत्त्वें (Organising categories) कोणतींहि असलीं तरी ज्यावेळीं त्याच्या निष्कर्षांचें उपयोजन करावयाची पाळी येते किंवा ज्यावेळीं त्याचे व्यापार-रीतींचे नियम (Rules of Operational Procedure) सांगितले जातात त्यावेळीं वैज्ञानिकाला व्यावहारिक अनुभवांतील साधारण वस्तु,





त्यांच्या भिन्न व बदलणाऱ्या रचना, त्यांचीं स्थानें आणि कार्यें यांची दखल घ्यावीच लागते.

कांहीं वेळा असें म्हटलें जातें कीं सामान्य व्यवहारज्ञान-प्रक्रीयेंतील विचार-कल्पना या वस्तु आणि त्यांचे गुणधर्म यांच्या प्रत्यक्ष प्रतिमा (direct transcripts) असतात, परंतु विज्ञानांतील उत्तम औपपत्तिक रचना (theoretical constructs) देखील अनुभवांतील मूलतत्त्वांशीं अप्रत्यक्षपणेंच निगडित असतात. परंतु हें विधान दोन कारणांसाठीं समर्पक वाटत नाहीं.

(१) पहिलें कारण असें कीं, या विधानांत विविध शास्त्रांतील रचनांच्या संकीर्णत्वांतील (Complexity) प्रमाणभेदाकडे दुर्लक्ष झालेलें आहे. सर्वसाधारण संभाषणांतील अमूर्तकल्पनांपासून (abstractions) फार दूर नसलेल्या जीवशास्त्र आणि अर्थशास्त्र यांच्यांतील सापेक्षतः सुगम विचार-रचनांपासून तों व्यावहारिक शब्दांत वर्णन करण्यास प्रायः अशक्य असलेल्या आधुनिक पदार्थ-विज्ञानांतील विचार-रचनांपर्यंत विचार-रचनेचें कमी-जास्तप्रमाणांतील संकीर्णत्व आढळतें. (२) दुसरें कारण असें कीं, व्यवहारज्ञान आणि विज्ञान यांच्यांत प्रकारभेद करण्यानें, व्यावहारिक विचार-कल्पनांची साथ विज्ञानांतील औपपत्तिक रचनांना किती होते याकडे अन्याय्य दुर्लक्ष होतें. आपल्या मुलांचें '**सरासरी**' वय, किंवा आपल्या मोटरगाडीची '**सुप्त**' शक्ति किंवा आपल्या शेजारी माणसाच्या '**स्मरणशक्तीची विश्वसनीयता**' किंवा आपल्या राष्ट्राची '**प्रतिष्ठा**' – यांविषयीं बोलण्यासाठीं कांहीं शास्त्रज्ञ लागतो असें नाहीं! वरील उदाहरणांतील रचना सरळ, अप्रगल्भ किंवा असंकीर्ण असल्या तरी त्या **रचनाच** आहेत, हें विसरून कसें चालेल? परंतु ह्याचा अर्थ असा नव्हे कीं, व्यवहार आणि विज्ञान यांच्या भाषेंत प्रचंड तफावत नाहीं; परंतु जर वैज्ञानिक उपपत्ति आणि शोध यांचा प्रभाव संथ गतीनें होणाऱ्या व्यावहारिक भाषेंतील स्थित्यंतरांत प्रतिबिंबित होत असेल, तर ही तफावत मौलिक महत्त्वाची नव्हे. ऐतिहासिक दृष्ट्या व्यावहारिक भाषेच्या विकासाकडे पाहिलें तर सर्वसाधारणपणें असें दिसतें कीं अगोदरच्या पिढींतील विज्ञानाचा प्रभाव त्यानंतरच्या भाषेवर पडलेला असतो.





प्रा. सदाशिव आठवले

विनयवादी सुमन

इतिहासातील उपेक्षित विचारवंत

मानवी जीवनाविषयीं, मानवाच्या कल्याणासाठीं, शतकानुशतकें, जगाच्या चारी कोपऱ्यांतून विचारवंत कांहींना कांहीं म्हणत आले आहेत. मनुष्यमात्राला त्याच्या भल्याकडे नेणारे अनेक मार्ग दाखविण्यांत आले आहेत. त्यांतले कांहीं ' धर्म ' झाले; कांहीं ' पंथच ' राहिले; तर कांहीं वाटांनीं कधींच कुणी गेलं नाहीं ! आणि एखाद्या रस्त्यानें हजारों–लाखों लोक गेले म्हणून तोच रस्ता खरा होता, तोच धर्ममार्ग होता असें मानण्यांत येऊं लागलें. पण हें बरोबर आहे कां ? एखादी तत्त्वप्रणाली एखाद्या काळीं अतिशय लोकप्रिय झाली ह्याचा अर्थ ती आणि तीच तत्कालीनांच्या हिताची होती असें ठरतें कां ? अशा दृष्टीनें तत्त्वज्ञानें तपासलीं गेलीं पाहिजेत. अर्थात् प्राचीन कालाविषयीं अशी चिकित्सा करतांना स्थलकालसापेक्ष असाच विचार केला पाहिजे. वेदकाळीं लोक यज्ञ करीत तें मूर्खपणाचें होतें असें आज आम्हीं म्हणण्यांत काय अर्थ आहे ? मधल्या अनेक शतकांत वाढलेलें ज्ञान जमेला धरून आणि त्याच्या बळावर केलेली आमची टीका अयोग्य होईल. एखाद्या दहा वर्षांच्या मुलानें आपल्या वडलांना त्यांच्या दहाव्या वर्षी ज्या अर्थी कृत्रिम उपग्रह म्हणजे काय हें माहीत नव्हतें त्या अर्थी ते आपल्यापेक्षां कमी शहाणे असा निष्कर्ष काढल्यासारखेंच तें होईल. तथापि यज्ञसंस्था अशास्त्रीय आणि मूर्खपणाची आहे असें वेदकाळींच कुणी स्पष्टपणें सांगितलें असेल आणि तरीहि त्यावेळच्या लोकांनीं तें ऐकलें नसेल तर मात्र त्या लोकांना योग्य त्या प्रमाणांत दोष देण्याचा अधिकार आपल्याला निश्चितच प्राप्त होतो.

एखादा मार्ग अधिक लोकप्रिय होतो ह्याला अनेक कारणें असूं शकतील. संदेश कमी मोलाचा असूनहि उपदेशकाचें प्रभावी वक्तृत्व, चिवट प्रचारकार्य, संघटना कौशल्य, प्रसंगीं तत्त्वांना मुरड घालण्याचा अप्रामाणिकपणा; राजाश्रय आणि धनिकाश्रय अशा अनेक अवांतर कारणांनीं तो घरोघर जाऊं शकेल, आणि अनेकजण तो मानतील किंवा मानल्यासारखें दाखवतील, हें शक्य आहे. इतिहासांत तसें घडलेलें आहे आणि ह्या उलट अतिशय मोलाचा संदेशसुद्धां उपदेशकाच्या वैयक्तिक दुर्बलतेमुळें, प्रचाराच्या, संघटनेच्या अभावामुळें; तसेंच उपदेशकाच्या प्रामाणिक तत्त्वनिष्ठेमुळेंसुद्धां वाऱ्यावर विरून जाईल. ज्यांचें शिकवणें वायां गेलें असे अनेक विचारवंत होऊन गेले असतील. कांहींचीं नांवें शिल्लक आहेत; तीं फारशी कुणालाच ठाऊक नाहींत. येशू ख्रिस्त, महंमद पैगंबर, गौतम बुद्ध अशा नगाऱ्यांपुढें त्या तुणतुण्यांचा आवाज काय होय ? अशा विस्मृत, उपेक्षित विचारवंतांपैकीं एका भारतीय महात्म्याची दखल येथें घ्यावयाची आहे.

समणमण्डिकापुत्र सुमन

त्याचें नांव सुमन. पाली वाङ्मयांत उग्गाहमान ह्या नांवानें सुद्धां हा उल्लेखिला जातो. उग्गाहमान म्हणजे नेहमीं वर पाहात राहणारा – आकाशाकडे दृष्टि लावलेला. त्याच्या ज्ञानतृष्णेंतून, विचारमग्नतेंतून त्याच्या ज्या कांहीं वैयक्तिक लकबी बनल्या त्यामुळें त्याला उग्गाहमान हें नांव पडलें; परंतु त्याचें मूळचें

अनुक्रमणिका





खरें नांव सुमन असें बुद्धघोष सांगतो.[१] आईच्या सुमना या नांवावरून ह्या तत्त्वज्ञाचें सुमन हें नांव पडलें असेंहि सुचविण्यांत आलेलें आहे.[२] हा परिव्राजक होता. भटक्या तत्त्ववेत्ता होता. हा बुद्धाचा समकालीन – म्हणजे इ. स. पूर्वीच्या सहाव्या शतकांतला. बुद्धपूर्वकाळीं आणि बुद्धकाळीं अक्रियावाद, विक्षेपवाद, उच्छेदवाद असे नाना प्रकार सांगत भारतभर हिंडणारे; पूर्ण कश्यप, संजय, अजित वगैरे जे अनेक एकाकी अथवा शिष्यगणांसह भटकणारे वादी होते त्यांतला एक सुमन. तो बहुधा एकांडा शिलेदार असावा. तत्कालीन पारिभाषिक शब्द वापरून सांगायचें म्हटलें तर तो एक प्रकारचा विनयवाद शिकवीत हिंडत होता. दुसरे वाद सांगणारांशीं त्याची पुष्कळदां हमरातुमरी झाली असेल. हकीकत मिळते ती मात्र एकाच झटापटीची. ती झाली भगवान् बुद्धाशी—आणि तीसुद्धां एका मध्यस्थामार्फत !

सुमनाच्या वैयक्तिक जीवनाविषयीं ह्याहून अधिक कांहींहि तपशील मिळत नाहींत.

सुमनाचा विनयवाद

सुमन हा एक प्रकारचा विनयवादी होता असें वर म्हटलें ह्याचें कारण विनयवाद्यांचे अनेक प्रकार होते. जीवनांत कांहीं आचारपद्धति मानणारे ते विनयवादी. विनय म्हणजे विशिष्ट शिस्तबद्ध वागणूक. त्या वागणुकींत, धर्म, स्वर्ग, मोक्ष सर्वकांहीं आहे असें म्हणतां येईल किंवा परलोक, मोक्ष वगैरे कांहीं निराळें असलें तरी तें विनयानेंच मिळेल असें वैनयिकांचें म्हणणें असे.[३] परंतु विनय नांवाच्या सतरा भानगडी होत्या. इष्ट दैवताची—तें स्वर्गीय देव असेल, राजा असेल, पशुपक्षीहि असेल-- आराधना हा एक विनयच.[४] कडक तपस्या हाहि विनय आणि शुद्ध नैतिक आचरण हाहि विनयच. केवळ शुद्ध नैतिक आचरण हें ध्येय मानणारे, केवळ जपतपध्यान हें ध्येय मानणारे, तर ह्या दोहोंचीहि सारखीच आवश्यकता मानणारे असें वैनयिकांचें त्रिविध वर्गीकरण बौद्ध ग्रंथकार करतात.[५] शीलाङ्क, वैनयिक बत्तीस प्रकारचे होते असें म्हणतो.[६] धम्मसंगतींतल्या वर्गीकरणाप्रमाणें सुमन पहिल्या प्रकारच्या विनयवाद्यांत पडतो. त्याच्यासारखे आणखी कोण आणि किती होते हें सांगणें कठीण आहे.

विनयवाद्यांच्या ह्या नाना तऱ्हांमध्यें सुमनाचा शुद्धनीतिवाद हा एकदम निराळा दिसतो. श्रावस्तीमध्यें मल्लिकाश्रमांत सुमन मुक्कामाला होता. पञ्चकङ्ग नांवाचा सुतार बुद्धाला भेटायला जात असतांना

---

१. पपंचसुदानि – मज्झिमनिकायवरील टीका २।७१० [अलुविहार सीरीज, कोलंबो].

२. चामर्स – Further Dialogues. २।१२ टीप.

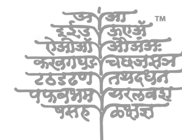
३. सच्चं असच्चं इति चिन्तयन्ता, असाहु साहुनि उदाहरन्ता ।
जेपे जणा वेणइया अणेगे, पुट्ठाणि भावं विणइंसु णाम ।।
[सत्याला असत्य आणि असाधूला साधु म्हणणारे विनयवादी विचारल्यावर विनयालाच मोक्ष म्हणतात]. — सूत्रकृतांग १।१२।३-४ शीलाङ्काची टीका.

४. वैनयिकवादिनस्तु सुर-नृपति-यति-चतुष्पद मकरादि नमस्करणान्निवृत्तिमाभ्युपगताः ।
— उत्तराध्ययन सूत्र १८।२३ सर्वार्थसिद्धि टीका.

५. The theory held by recluses and Brahmins out side our doctrine that holiness is got by rules of moral conduct, that holiness is got by rites; that holiness is got by rules of moral conduct and by rites ... Dhammsagani, 1005

६. सूत्रकृतांगटीका १।१२।३

अनुक्रमणिका





वाटेंत ह्याला भेटला. त्यावेळीं सुमनानें त्याला आपल्या नीतिधर्माची चतु:सूत्री सांगितली : १ पापकर्म न करणें; २ पापकर्माचा उच्चार न करणें; ३ पापकर्माचा संकल्प न करणें; आणि ४ पापकर्मावर आपली उपजीविका न करणें. एवढ्या गोष्टी पाळल्या कीं माणसाच्या जीवनाची इतिकर्तव्यता झाली. असें वर्तन ठेवणारा माणूस श्रेष्ठ; संपन्नकुशल, महान् तपस्वी आणि सर्व कांहीं.[७] पञ्चकङ्गानें हें मत बुद्धाला सांगितलें. बुद्धानें त्याची टवाळी केली. वास्तविक ह्याची चेष्टा कां व्हावी ? नीतीचें महत्त्व बुद्ध काय जाणत नव्हता ? सुमनाचें तत्त्वज्ञान ऐकून घेतल्यावर बुद्ध म्हणतो, "मग सुमनाच्या म्हणण्याप्रमाणें एखाद्या लहान मुलालाहि सिद्ध म्हणतां येईल. तशी म्हणण्यासारखी कायाच नाहीं तर तें अर्भक कायेनें काय पाप करणार ? बोलतांच येत नाहीं तर पापाचा उच्चार तरी कसा होणार ? मनच नाहीं तिथें पापसंकल्प कुठला ? आणि पोटासाठीं स्वत: मिळविण्याचाच प्रश्न जिथें नाहीं तिथें तें पापानें कसें मिळविणार ?"[८] सुमनाला अशा तऱ्हेनें बुद्धानें उडवून दिलें ह्याचें रहस्य त्या दोघांच्या भूमिकांत मूलभूत फरक होता हें होय. बौद्धाप्रमाणेंच वैदिकांशी आणि जैनांशीहि सुमनाचें पटण्यासारखें नव्हतें.

सुमन आणि इतर पंथीय

वैदिक कर्मकांडावर उभ्या असलेल्या ब्राह्मणपंथाला सुमनाचा नीतिवाद कधींच मानवण्यासारखा नव्हता. संहितांतून, ब्राह्मण, आरण्यक उपनिषदांतून नीतिधर्माची महति सांगितलेलीच नाहीं असें नाहीं; तथापि शुद्ध चारित्र्यापेक्षां यज्ञयागांतून इहपरलोकींचें परमहित साधण्यावर त्यांचा भर. महावीरादि जैन आणि गौतमादि बौद्ध शीलाची थोरवी सांगूं लागले. ब्राह्मणपरंपरेंत कर्मकांडांच्या पडद्याआड चाललेल्या दुराचारावर त्यांनीं कोरडे ओढले. तथापि जैनबौद्धांनाहि आपापले धर्म हे केवळ नीतिनियम नाहींत; आणखी कांहीं तरी आहेत, असें वाटत होतें. महावीर आणि त्याचे अनुयायी वैनयिकांची[९] निंदा करतांना दिसतात. त्या निंदेतून कोणत्याहि प्रकारचे विनयवादी सुटत नाहींत. बुद्ध म्हणतो, "सामान्य माणसें माझी केवळ शीलासाठीं स्तुति करतात. ते म्हणतील कीं बुद्ध चोऱ्या-चहाड्या करीत नाहीं, मिथ्या-भाषण करीत नाहीं, खोट्या मार्गांनी पोट भरीत नाहीं, प्राणिमात्रावर दया करतो वगैरे. परंतु हा कांहीं माझा मोठेपणा नाहीं. हाच कांहीं धर्म नाहीं. ह्या 'क्षुल्लक' गोष्टी आहेत. वेदनांची उत्पत्ति, अंत, आस्वाद; त्यांमधील भय व त्याचा समूळ नाश हीं यथायोग्य जाणून उपादानांचा नाश करून तथागत बुद्ध मुक्त होतो. फक्त विद्वानांनाच कळण्याजोगा हा जो धर्म आहे तो बुद्ध स्वत: जाणून दुसऱ्यास शिकवितो. माझी स्तुति व्हायची असेल तर ती ह्या धर्मासाठीं व्हावी"[१०] बुद्धाची भूमिका इथें स्पष्ट झाली आहे. शील हें अंतिम ध्येय असें तो समजत नाहीं. ती एक किरकोळ गोष्ट समजतो; आणि मुक्तिधर्म सर्वश्रेष्ठ समजतो. सुमनावरची त्याची टीका ही ह्या भूमिकेंतून निघालेली आहे. पापकर्मापासून दूर रहाण्याचा उपदेश सुमन जाणत्या माणसांनाच देत होता. ज्यांना कसलीच जाणीव नाहीं त्या पाळण्यांतल्या मुलांबाबत पापपुण्याचा प्रश्न उद्भवेल तरी कसा ? बुद्धानें सुमनाला दिलेलें उत्तर पोरकटपणाचें आहे. बुद्ध आपल्या तृष्णा-चिकित्सेला, वेदना-विवेचनाला,

---

७. "... चतूहि धम्मेहि ... न कायेन पापकं कम्मं करोति, न पापिकं वाचं भासति, न पापकं सङ्कप्पं सङ्कप्पेति, न पापकं आजीवं आजीवति ..." – मज्झिमनिकाय २।७८।१ [मुं. विद्यापीठ]

८. कित्ता २।७८।२

९. सूत्रकृतांग, उत्तराध्ययन वगैरेमध्यें वैनयिकांचे उल्लेख पहावे.

१०. दीघनिकाय १-१-१।३७

अनुक्रमणिका





निर्वाण-संदेशाला फाजील महत्त्व देत होता असें दिसतें. ह्या भानगडींतून पूर्णपणें बाहेर असलेल्या सुमनाचा सद्वर्तनाचा साधा आणि सरळ उपदेश ' बहुजनहिताय, बहुजनसुखाय ' अवतरलेल्या भगवानाला हास्यास्पद वाटला !!

वैचारिक इतिहासांत सुमनाचें स्थान

ब्राह्मण, जैन आणि बौद्ध ह्यांपैकीं कोणीहि जें केलें नाहीं तें सुमनानें केलें. परलोकासारख्या, मोक्षनिर्वाणासारख्या ध्येयांची बडबड सोडून दिली. प्राणिमात्राच्या सुखासाठीं उक्तींतून आणि कृतींतून पापकर्म–वाईट गोष्ट–वगळलें कीं माणसाचें कर्तव्य-कर्म संपलें ह्यापलीकडे आणि ह्याहून जास्त कांहीं राहातच नाहीं अशी सुमनाची भूमिका होती. मानवाच्या–समाजाच्या–सुखासाठीं कांहीं नीतिनियमांचें पालन, कांहीं मर्यादांचा आदर अत्यंत आवश्यक आहे आणि आवश्यक आहे तें तेवढेंच. आणखी कांहीं नाहीं. असा शुद्ध, निर्भेळ नीतिवाद त्यानें सांगितला. त्याच्या ह्या अद्वितीय कार्याची थोडीशी दखल वेणीमाधव बारुआ ह्यांनीं पूर्वीं घेतलेली आहे.[११] परंतु बारुआंचा अभिप्राय तांत्रिक स्वरूपाचा आहे. ' चांगल्या ' ची व्याख्या करण्याचा एक शास्त्रशुद्ध प्रयत्न ह्या दृष्टीनें त्यांना सुमनाच्या संदेशाचें कांहींसें महत्त्व वाटतें. खरें म्हणजे बारुआ म्हणतात तशी व्याख्या त्यानें केलेलीच नाहीं. तुमतें पापकर्म टाळा एवढें सांगितलें आणि त्याचे कांहीं तपशील दिले. सुमनाची थोरवी एखाद्या नीट व्याख्येपुरती नाहीं. त्याचें मोठेपण निराळेंच आहे. तें त्याच्या जीवनविषयक भूमिकेंत आहे. चांगलें बोलणें, चांगलें वागणें आणि चांगल्या मार्गांनीं उदरनिर्वाहादि करणें हा मनुष्यमात्राचा धर्म; चांगुलपणा हाच धर्म; धर्म म्हणजे दुसरें तिसरें कांहीं नाहीं; असें सरळ तत्त्वज्ञान त्यानें दिलें. अशा तऱ्हेचा विनय-मार्ग हाच सर्वांच्या कल्याणाचा मार्ग.[१२]

अर्थात् भारतीय धर्मजीवनांत ह्या मार्गानें जनता कधीं गेली नाहीं हा इतिहासभाग निराळा !

११. बारुआ – A History of Pre-Buddhist Philosophy. (कलकत्ता १९२१) पृ. ३५५
१२. " तस्मात् कल्याणानां सर्वेषां भाजनं विनय। " — शीलाङ्क – सूत्रकृतांगटीका १।१२।३

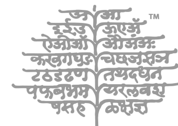
श्री. सुनंदा कौंडिन्य

कवितेचीं मूल्यें

कवितेचीं लक्षणें व मूल्यें यांतील भेद—

कविता म्हणजे काय ह्या प्रश्नाचें उत्तर देत असतांना आपण अनेक विधानें करतों. ह्या प्रत्येक विधानामधून कवितेच्या एकेका लक्षणावर आपण बोट ठेवीत असतों. अशाप्रकारें इतर ललितवाङ्मयीन प्रकारांपासून कविता वेगळी काढीत असतांना केलेलें हें कवितेचें वर्णन आपल्याला सांग वाटतें. हीं लक्षणें मनांत ठेऊन आपण कवितेचें परिशीलन करूं लागतों, आणि मग नकळतच ह्याच लक्षणांच्या कसोटीवर कवितेचें मूल्यमापन करूं लागतों. अशाप्रकारें एकंदर कवितेचीं लक्षणें लक्षांत घेतां घेतां हळूं हळूं त्याच लक्षणांना मूल्यरूप देऊन आपण त्या कसोट्यांवर कवितेचें वर्गीकरण करूं लागतों, तिचें श्रेष्ठकनिष्ठत्व ठरवूं लागतों. एकंदर कविता हें एक वर्तुळ मानलें व विशुद्धभावकविता हा त्या वर्तुळाचा मध्यबिंदु मानला तर ह्या वर्तुळामधील प्रत्येक कवितेचें त्या मध्यबिंदूशीं असणारें नातें, त्यामधील अंतर हें स्पष्ट करीत असतांना हीं मूल्यें आपल्याला खपशीं उपयोगी पडतात, परंतु कांहीं कविता ह्या अशा स्वरूपाच्या असतात कीं त्यांमधील वेगळेपण हें या लक्षणांच्या पलीकडील असतें, आणि अशावेळीं मात्र त्या कवितांचें स्वरूप व स्थान निश्चित करीत असतांना हीं मूल्यें कमी पडतात. आणि एकंदर वर्गीकरणांत अनंत घोटाळे माजूं लागल्याचें लक्षांत येऊं लागतें. आज विशुद्धभावकविता आणि भावगीत यांचे संदर्भांत खूपसा गोंधळ दिसतो. हा गोंधळ होतो त्याचें कारण ज्या मूल्यांनीं आपण त्यांचें स्वरूप अजमाविण्याचा प्रयत्न करतों त्या मूल्यांमध्यें आहे. तेव्हां ह्या मूल्यांच्या मर्यादा काय, आणि, ह्या मर्यादा ओलांडून प्रत्येक कवितेचें स्वरूप व स्थान, तिचें श्रेष्ठकनिष्ठत्व निश्चित करण्याच्या दृष्टीनें दुसरीं कोणतीं मूल्यें हाताशीं लागतात काय, असल्यास तीं कोणतीं, आणि ह्याच अनुषंगानें कवितेचें श्रेष्ठत्व कशामध्यें आहे ह्या गोष्टींचा विचार करून कवितेचें स्वरूप लक्षांत घेण्याचा हा एक प्रयत्न आहे.

आपण म्हणतों कीं कविता म्हणजे एका अनुभवाचा काव्यात्म, लयबद्ध आविष्कार. तो कविमनाचा आत्माविष्कार असतो म्हणून कवितेचें आत्मनिष्ठा - आत्मपरता हें एक अंग आहे. हा आत्माविष्कार ज्या शब्दांमधून रूप घेतो त्या शब्दांना अर्थ असतो व त्याबरोबरच नाद, रंग, रस, रूप, स्पर्श, गंध आदि गुणांनीं तो संवेद्यस्वरूप असतो. या शब्दांनीं, त्याच्या संयोगामधून निर्माण होणाऱ्या कल्पनाचित्रांनीं अनुभवाला व्यक्तरूप देणारी कवितेची भाषा ही चित्रमयी असते. ह्या शब्दांच्या विशिष्ट पदन्यासामध्यें लय असते— हें कवितेचें एक महत्त्वाचें अंग आहे. कवितेमधील जीवनानुभव हा विशिष्ट असला तरी तो विश्वात्मक असतो. कविता ही अप्रत्यक्षरीत्या कांहीं भावसत्यांवर, जीवनसत्यावर प्रकाश टाकीत असते, कांहीं श्रेष्ठ जीवनमूल्यें सूचित करीत असते — इत्यादि. आणि हें लक्षांत ठेऊन जेव्हां आपण कवितेचें परिशीलन करूं लागतो तेव्हां आपोआपच कवितेमधील अनुभवाची विश्वात्मकता, त्याच्या ग्रहणाच्या संदर्भांत व्यक्तिनिष्ठा, त्याच्या अभिव्यक्तीमधील आत्मपरता, तिचें पदलालित्य, तिची काव्यात्मता, लयबद्धता आणि शेवटीं - तिच्यामधून व्यक्त होणाऱ्या अनुभवानें सूचित





होणाऱ्या जीवनमूल्यांची उंची इत्यादि मूल्यांनीं तिची पारख करूं लागतों; त्यावरून तिचें कविता म्हणून श्रेष्ठकनिष्ठत्व ठरवूं लागतों. कधीं कधीं हा सूर लांबत जातो आणि मग असेंहि म्हटलें जाऊं लागतें कीं बापटांची कविता ही आपल्या अनुभवांशीं अधिक संवादी आहे (mass appealing – ज्याचा विश्वात्मकतेशीं संबंध जोडला जातो) म्हणून ती चांगली, तांब्यांच्या कवितेमधील अनुभव हा कवीने जीवनांत घेतलेला आहे, तो उसना, कल्पना-निर्मित नाहीं म्हणून ती कविता चांगली; बोरकरांची कविता ही नादमधुर आहे, तिचें पदलालित्य, रूप देखणें आहे म्हणून ती चांगली, 'दख्खनची राणी' मधील लय ही वाचकमनाला डोलवणारी, झुलवणारी, खटकेबाज आहे म्हणून ती चांगली, पाडगांवकरांच्या कवितेमध्यें नयनरम्य, कल्पनारम्य सुंदर कल्पना-चित्रें आहेत म्हणून ती चांगली, इंदिराबाईची कविता भावार्त आहे म्हणून ती चांगली, 'पृथ्वीचें प्रेमगीत' (कुसुमाग्रज) ही एका भव्योदात्त अनु-भवाला व्यक्तरूप देते म्हणून ती चांगली–आणखी कितीतरी !

ह्या सर्व कवितांमध्यें हा एकच गुण आहे, त्याखेरीज त्या कमीप्रतीच्या आहेत असें नाहीं. परंतु अशाप्रकारें, आशय किंवा अभिव्यक्ति यांमधील एकाद्याच अंगाचें स्वरूप लक्षांत घेऊन निरनिराळ्या स्वरूपाच्या कवितांना एकच स्थान दिलें जातें, आणि मग, ह्या सर्वांमधील एकांगीपणा जरी वगळला तरी, ह्या लक्षणांच्या कमी अधिक प्रमाणांवरून कवितेची जात-योग्यता ठरते काय असा प्रश्न उपस्थित करण्याची आवश्यकता भासूं लागते.

प्रचलित मूल्यांची मर्यादा कोठें जाणवते ?

ह्या दृष्टीनें विचार करूं लागलों कीं आपल्या लक्षांत येतें कीं इतर ललितवाङ्मयीन प्रकारांपासून कवितेचा प्रांत वेगळा काढीत असतांना हीं लक्षणें पुरेशीं वाटतात. किंबहुना, ज्यावेळीं आपण कथा-काव्य आणि भावकविता किंवा रविकिरणी थाटाचीं, चालींसाठीं रचिलीं गेलेलीं गाणीं आणि भावकविता यांना वेगळें काढण्याचा प्रयत्न करितों तेव्हां देखील हीं पुरेशीं वाटतात. परंतु ज्यावेळीं आपण भावगीत व भाव कविता यांच्यापाशीं येऊन थब-कतों तेव्हां मात्र या मूल्यांचा तोकडेपणा लक्षांत येऊं लागतो. इतर सर्व काव्यप्रकारांमध्यें श्रेष्ठ गीत हें वरवर पाहातां विशुद्धकवितेच्या अत्यंत जवळ जाणारें असें आहे. त्यांमधून जो एक भावानुभव व्यक्त होतो तो, मग तो आत्म असो, परात्म असो अगर कल्पनेनें घेतलेला असो; त्याच्या आविष्कारामधील आत्मनिष्ठा, प्रांजळपणा, त्यामधील लय, प्रवाही रचना, पदलालित्य, शब्दांचें संवेद्य, चित्रमय रूप इत्यादि बाबतींत गीत हें कवितेच्या अत्यंत जवळ जाणारें आहे. ज्या अर्थानें सुनीत, उद्देशिका किंवा विलापिका इत्यादींमधील भावानु-भवाचें स्वरूप, त्याच्या ग्रहण करण्याच्या किंवा अभि-व्यक्तीच्या पद्धतीमध्यें विशुद्ध कवितेपासून एक वेगळेंपण असतें त्याअर्थानें तें गीत व कविता यांचे संदर्भांत दिसत नाहीं. जो अनुभव गीतरूप घेईल तो विशुद्धकवितेच्या स्वरूपांतहि व्यक्त होऊं शकेल; त्याला सामान्य–असामान्यत्वाचें, लौकिक–अलौकिक-त्वाचें, श्रेयस्–प्रेयसाचें किंवा अभिव्यक्तीच्या एका विशिष्ट angle चें (उद्देशिका), एका विशिष्ट mood चें (विलापिका), विशिष्ट आकाराचें (सुनीत) बंधन नाहीं. जें वेगळेपण आहे तें त्या अनुभवाच्या व्यक्त होऊं पाहाणाऱ्या सखोलतेंत आहे. वेगळेपणा व्यक्त करण्यामध्यें आहे. परंतु वरवर पाहातां ह्या दोनहि प्रकारांमधील अनुभवांचें रूप हें खूप जवळचें आहे. आणि म्हणूनच ज्यावेळीं तांब्यांच्या कवितेसारखीं श्रेष्ठ गीतें आपण वाचूं लागतों त्यावेळीं आपल्या लक्षांत येऊं लागतें कीं या कवितांनीं जीवनाच्या एका वेगळ्या अंगावर प्रकाश पडतो असें नसलें तरीहि त्यांना कारा-





गिरीचा वासहि नाहीं, तो कवीच्या जीवनानुभवाचा प्रांजळ आत्माविष्कार आहे. त्याचें रूप हें मोहक, सुंदर, लयबद्ध, नादमधुर आहे, कित्येकदां 'घनतमीं शुक्र बघ राज्य करी', 'निजल्या तान्ह्यावरी', 'आलों थांबव शिंग' सारख्या त्यांच्या कवितांमधून एकच अनुभव पुनरावृत्त न होतां उमलत असतो, आणि विशेष म्हणजे त्यांमधून एक श्रेष्ठ अनुभव, म्हणजेच, सदभिरुचीचे रंग लेवून आस्वाद्य बनलेला, वाचकमनाला उदात्ततेच्या पातळीवर घेऊन जाणारा अनुभव सरूप होत असतो, त्या आत्माविष्कारा-पाठीशीं चिंतन आहे, एक प्रौढ कविमन आहे, त्यामधून श्रेष्ठ जीवनमूल्यें, उदात्त तत्त्वें सूचित होतात. ही कविता केशवसुत, बालकवि, इंदिरा संत, इत्यादींच्या कवितेच्या तोडीची नाहीं हें समजूनहि तिला कविता मानावें कीं गीत मानावें हें ठरवीत असतांना कित्येकांचें मन गोंधळतें. कारण कवितेच्या ठरविल्या गेलेल्या वर उल्लेखिलेल्या कसोट्यांना ती पुरेपूर उतरते हेंहि तितकेंच खरें आहे. त्याबरोबरच तिच्यामधील भव्योदात्ततेनेहि मन आकर्षित होत असतेंच ! अशावेळीं मात्र हीं लक्षणें अपुरीं वाटूं लागतात व त्यावरून मोजूनमापून ठरविलेलीं मूल्यें नवा आधार शोधीत डळमळूं लागतात. आणि त्यांची मर्यादा लक्षांत येते.

मग ह्या लक्षणांची मर्यादा कोठें आहे ? ह्याबाबत इतर कोणत्या कसोट्या मानतां येतील कीं ज्यान्वयें हा घोटाळा नाहीसा होऊन कवितेच्या प्रकृतीवर प्रकाश पडूं शकेल, व त्याबरोबरच कविता म्हणून तिचें श्रेष्ठाश्रेष्ठत्व व तिची महात्मता ठरविण्यास मदत होऊं शकेल ?

भावकविता व भावगीत

गीत व विशुद्धकविता यांचें स्वरूप वेगळें आहे हें कोणीहि अमान्य करीत नाहीं. हा वेगळेपणा स्पष्ट करीत असतांना गीतामधील धृवपद, त्या धृवपदामधील कल्पनेचा विस्तार, गीतामधील पदलालित्य, शब्दाचें सौंदर्य, नादसौंदर्य, लयबद्धता, ताल, कल्पनेला कोठेंहि धक्का न देणारी औचित्यपूर्ण रचना, आणि या सर्वांनीं तिला प्राप्त होणारें एक विशिष्ट गेय स्वरूप इत्यादि गोष्टींचा निर्देश केला जातो. परंतु आपल्याला अशा अनेक कविता आढळतात, कीं ज्यांच्याकडे पाहिलें असतां हे आडाखे हे नुसतेच वरवरचे अडाखे ठरूं पाहतात. कुसुमाग्रजांच्या 'पृथ्वीचें प्रेमगीत' ह्या कवितेला धृवपद नाहीं. तिची प्रत्येक ओळ ही एक पाकळी आहे. आणि ह्या पाकळ्या जसजशा उमलत जातात तसतसा एक अनुभव साकार होत जातो. येथें धृवपद व त्यामधील कल्पनेचा विस्तार नाहीं. तर एकच कल्पना पहिल्यापासून शेवटपर्यंत पायरीपायरीनें फुलवत नेलेली आहे. परंतु त्याबरोबरच हेंहि खरें कीं जी एक प्रेमाची–भव्योदात्त प्रेमाची-कल्पना व्यक्त होऊं पाहात आहे तिनें एक नवा, प्रभावी, सुंदर आकार घेतलेला असला, पृथ्वी व सूर्य ह्यांच्यामधील कवीनें जोडलेलें प्रेमाचें नातें व त्याचा आविष्कार ह्या गोष्टी नव्या असल्या तरी हा प्रेमानुभव नवा नाहीं. जो आशय व्यक्त होतो तो कविता वाचल्यावर, एक नवें जाणवल्याची जाणीव निर्माण करीत नाहीं; कौतुकाची भावना निर्माण करितो त्याचप्रमाणें, बापटांच्या 'जायचेंच नां' किंवा 'वय वर्षे सोळा ग' ह्या कवितांत धृवपद नाहीं. परंतु प्रत्येक कडव्यामधून एकच कल्पना पुनरावृत्त होतांना दिसते. विंदा करंदीकरांच्या 'हे मांडांनो' सारख्या कवितेचें परिशीलन केलें असतां जाणवतें कीं त्याला धृवपद नाहीं, तसेंच, तिचा नूर हा विशुद्ध कवितेचा आहे. परंतु अखेर लक्षांत येतें तें म्हणजे माडांचीं रूपें–तांडव करणारे, शांतीचे दूत, तपस्वी आदि, हें नवें नाहीं. आणि त्यामधून करंदीकरांचें व्यक्तित्व कांहीं व्यक्त (reflect) करतें असेंहि नाहीं. आणि आपण म्हणतों कीं ही कविता फार उंच नाहीं. परंतु

गीत झालें असतें तर चांगल्या प्रतीचें ठरूं शकलें असतें. आणि मर्ढेकरांच्या ' फलाटदादा'सारख्या कविता आहेत तेथें त्या धृवपदाला धृवपद म्हणावें कां असा प्रश्न पडतो. कारण, त्या ओळींच्या उच्चारानें प्रत्येकवेळीं अनुभवाच्या अर्थाला अधिकाधिक खोली येऊं लागते, आणि विशुद्ध कविता म्हणून तिचें महत्त्व सारखें वाढतच जातें.

त्याचप्रमाणें, आपण म्हणतों कीं भावगीतांत शब्दांचें औचित्य, माधुर्य, नाद, लयबद्धता हे गुण आहेत. परंतु त्याबरोबरच हेंहि खरें कीं मर्ढेकरांच्या कवितेंत हे गेयतेला अनुकूल असे गुण दिसत नसले तरी बालकवींची 'फुलराणी' किंवा 'निर्झरास', किंवा इंदिराबाईंची ' कुब्जा ' यांसारख्या श्रेष्ठ कवितांमध्यें ते दिसतात. तसेंच, तांब्यांसारख्यांच्या गीतांमधून श्रेष्ठ, चिरंतन जीवनमूल्यांचा, सदभिरुचीचा साक्षात्कार होतो, उदात्ततेचें, मांगल्याचें दर्शन घडतें, किंबहुना बापटांच्या ' प्रियंवदे ' मधून जी एक प्रियंवदा आपल्यासमोर उभी राहाते ती वेगळी आहे. मग यांना विशुद्ध श्रेष्ठ कविता कां म्हणूं नये ?

असें जर आहे तर या तत्त्वांचा मेळ कसा घालावयाचा ? भावकवितेचें खरें व्यवच्छेदक लक्षण कोणतें ? तिचें मोठेंपण कशांत आहे कीं ज्या संदर्भांत गीत कमी पडतें ? कविता ही विशुद्ध कविता कशावरून ठरवायची ?

गीताच्या वेगळेपणाचें कारण

गीतांचीं जीं हीं लक्षणें सांगितलीं जातात तीं फसवीं आहेत असें नाहीं. बहुसंख्य गीतांमधून हीं लक्षणें दिसतात परंतु तो गीताचा आत्मा नव्हे. हीं सर्व गीतांचीं कांहीं दृश्य गमकें आहेत. ती प्रकृति नव्हे. गीताच्या ज्या विशिष्ट प्रकृतीमुळें त्याच्या बाह्यरूपामध्यें हा फरक पडतो, कवितेपासून बाह्यांगानें तें वेगळें ठरतें तें कारण वेगळें आहे. तें ह्या दोहोंमधील अनुभवांच्या स्वरूपांमधील वेगळेपणांत आहे.

विशुद्ध कवितेमध्यें कविमन हें अनुभवामध्यें खोल शिरून त्याचें सूक्ष्म, अर्थगर्भ वेगळेंपण—त्याच्या विशिष्ट संस्कारांनीं बनलेल्या विशिष्ट व्यक्तित्वाला त्याच्या दृष्टिकोणामधून जाणवलेलें सूक्ष्म वेगळेपण टिपून घेण्याची व तें तितक्याच समर्थशीलपणें अबाधित स्वरूपांत व्यक्त करण्याची सतत धडपड करीत असतें. तर, भावगीतांत हें अनुभवाचें अर्थगर्भ वेगळेपण, त्याचें अनन्यसाधारणत्व (uniqueness) व्यक्त होत नाहीं. किंबहुना, कविमन हें अनुभवाच्या साधारणत्वाखालीं दडलेल्या त्याच्या त्या अनन्यसाधारण अर्थापर्यंत जाऊन पोंचतच नाहीं. आणि म्हणूनच, गीतांत जें व्यक्त करावयाचें–सांगावयाचें असतें तें फारसें नसतें; आणि जें असतें किंवा, जेव्हां असतें तेव्हां तें चट्कन् लक्षांत येण्याजोगें, बुद्धिशक्तीला फारसा ताण द्यायला न लावणारें असें असतें. आणि ह्या कविता व गीत यांमधून व्यक्त होऊं पाहाणाऱ्या अनुभवांच्या भिन्न स्वरुपामुळेंच त्यांच्या अभिव्यक्तीच्या बाह्यरूपांतहि फरक पडतो. आणि मग ह्या दोहोंचें अनुभवाचें स्वरूप व अभिव्यक्तीचें रूप यांचें कवितेच्या श्रेष्ठत्वाशीं नातें जुळतें.

विशुद्ध कवितेचीं वैशिष्ट्यें

विशुद्धकवितेमध्यें जें व्यक्त होतें तें वेगळें असतें, अर्थपूर्ण असतें. कांहींतरी जाणवतें आहे, एक नवी प्रकाशाची तिरीप जाणवावी तसें कांहींतरी नवें, आजवर न जाणवलेलें, अव्यक्त, अमूर्त, एक नवा अर्थ सांगणारें असें कांहींतरी आहे ह्याची कविमनाला जाणीव असते. परंतु तें काय आहे हें मात्र दिसत नसतें. आणि, हें काय आहे, जें वेगळेपण जाणवल्याचा भास होतो तें काय आहे. त्याचा अर्थ काय आहे, ह्याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न कवितेमधन कवि करीत असतो; अनुभवाच्या ज्या छटांमधून जाणवलें त्यांच्या चित्रणाद्वारें करीत असतो. आणि म्हणूनच, अशा ह्या आत्मशोधनपर कवितेला एक





आगळेंच तेज प्राप्त होतें; तेथें शब्द हे अत्यंत सावध असतात. जो त्यांमधील नाद, रंग, रूप, रस, गंध, स्पर्श आदि सर्व अंगांनी एकदम जिवंत होतो. आणि मग, ह्या सर्व गुणांनीं प्रकाशणारे हे शब्द, त्यामधील अर्थ, त्यामधून रेखिलीं जाणारीं नाना-कल्पनाचित्रें, त्यामधून साकार होणारा अनुभव, त्या शब्दांच्या विशिष्ट पदन्यासामधून साधली जाणारी विशिष्ट लय आणि तिनें जिवंत होणारा त्या अनुभवाचा mood – त्याचें वातावरण, व ह्या सर्वांमधून जाणवणारें त्या अनुभवाचें वेगळेपण, त्याचा विशिष्ट अर्थ या सर्वांमध्यें एक अभिन्नत्व निर्माण होतें किंबहुना हें अभिन्नत्व नाहींच ! – तें एकत्वच आहे. तेथें शब्द, शब्दरूप अभिव्यक्ति म्हणजे त्या अमूर्त आशयाला दिलेलें मूर्त रूप असतें. तें वेगळया अंगांनीं लक्षांत येतच नाहीं. आणि म्हणूनच अशा कविता ह्या खऱ्या अर्थानें अर्थपूर्ण–अर्थगर्भ असतात. त्यांचा आस्वाद घेत असतांना आपल्या भावशक्ति, बुद्धिशक्ति, कल्पनाशक्ति आणि सौंदर्यबुद्धि ह्या चारहि शक्ति एकवटाव्या लागतात, तरच त्यांचें खरें परिशीलन शक्य होतें.

गीतस्वरुपाशीं तुलना

गीतामध्यें तसें होत नाहीं. तेथें जो अनुभव व्यक्त होऊं पाहात असतो तो विचार, उदात्तता, भावनात्मकता व कल्पकता याद्दष्टींनीं कितीहि श्रेष्ठ असला तरी त्या तशा स्वरूपाच्या अनुभवांचें तें साधारणत्वच असतें, व हें साधारणरूपच तेथें साकार होत असतें. कुसुमाग्रजांची ‘ पृथ्वीचें प्रेम-गीत ’ आणि प्रामुख्यानें तांब्यांच्या कविता यांची येथें आठवण झाल्याखेरीज राहात नाहीं. अशाप्रकारें साधारणत्व व्यक्त होतें म्हणूनच तेथें लय, नाद, रंग, चित्रात्मकता यांनीं दृश्यरूप घेतलें किंबहुना आपलें अंगासरसेंपण सोडून थोडेसें पुढें आलें तरी त्यानें अनुभवाच्या अभिव्यक्तीमध्यें अडथळा येत नाहीं. आणि तिचा आस्वाद घेत असतांनाहि हे गुण नजरेंत भरले तरी अनुभव प्रतीत होण्यामध्यें उणीव राहाण्याचा धोका फारसा संभवत नाहीं. कारण अनुभव हाच मुळांत साधारण क्षीण असतो, कीं जो फारसे प्रयास न पडतां चट्कन लक्षांत यावा. त्यामुळेंच अशी कविता वाचीत असतांना किंवा ऐकत असतांना, अनुभवाकडे लक्ष पुरवीत असतां-नाच अभिव्यक्तीच्या बाह्यांगाशीं संबंधित अशा ह्या गुणांचें कौतुक करावयास वाव मिळतो आणि ह्याच अर्थानें गीत हें गेय आहे. त्यामध्यें गेयतेला अनु-कूल असे गुण तर आहेतच, परंतु ते जरी डोळयांत भरले तरी त्यानें अनुभव प्रतीत होण्यामध्यें उणीव राहाण्याची शक्यता नसते. कारण गीताच्या प्रत्यक्ष आस्वादाच्या वेळीं अनुभवाकडे थोडेंसें दुर्लक्ष झालें तरी चालण्यासारखें असतें – परवडणारें असतें. त्याचें गायन हें त्याच्या परिशीलनामध्यें व्यत्यय आणीत नाहीं. किंबहुना, जेव्हां तें गाइलें जातें तेव्हांच त्याचें खरें सौंदर्य प्रकट होतें. कारण, त्याच-वेळीं ह्या नाद, लय, माधुर्य आदि गुणांचें सौंदर्य-गीतामधून व्यक्त होऊं पाहाणाऱ्या अनुभवाला आणि त्या अनुभवाच्या अभिव्यक्तीला सुरूप देणारें सौंदर्य उजळून निघतें. अंधारामध्यें उजळून निघालेली दीप-माळ आपण पाहातों. तिचें सौंदर्य अत्यंत मोहक, नयनरम्य असतें. तिच्याकडे पाहात असतांना अनंत दीपांचा एक खांब पाहावा तसा भास होतो. म्हण-जेच, त्याकडे पाहिलें असतां ‘दीपांची एक सुंदर आकृति’ आपल्याला दिसते. आणि ह्या ‘दीपांच्या आकृतींमधून खांब दिसतो, त्याचें भव्य रूप दिसतें. अशाप्रकारें आपण ‘दीपमाळेचें’ सौंदर्य पाहातों. परंतु त्या खांबाचें जागी जर कैलासासारखें एखादें लेणें असेल तर ? तर मात्र एक सुंदर–दीपांनीं सुशोभित असें दृश्य पाहिल्याचा आनंद होईल, एक शिल्प पाहिल्याचा नव्हे. आणि जर तें शिल्प पाहायचें असेल तर मात्र आपण म्हणूं कीं येथें दीप हवेत, पण ते त्यांच्या प्रकाशासाठीं. दीप दिसायला नकोत. तरच





त्या शिल्पाचें सौंदर्य अनुभवितां येईल! हेंच येथेंहि घडतें. विशुद्ध कवितेमध्यें अनुभवानुरूप हेच माधुर्य, नाद इत्यादि गुण आले, लय ही तालबद्ध झाली तरी हे गुण अनुभवाच्या पुढें येत नाहींत. किंबहुना, ते अनुभवाच्या शरीरावर दृश्यमानहि होत नाहींत. अनुभवाचें रूप तसें आहे म्हणून. तें रूप चित्रित करण्यासाठीं हे गुण अपरिहार्यपणें येतात. आपलें प्रदर्शन न करितां, किंबहुना, आपलें दर्शन न घडवितां शब्दांमध्यें व त्यांच्या अर्थामध्यें विरघळून त्या अनुभवाच्या प्रकृतीवर, त्याच्या त्या मूर्त रूपावर रंग पसरून स्वतः नाहीसे होतात. आपल्याला दिसतो तो सुरूप घेऊन अवतरलेला अनुभव होय. दीप दिसूं नये, फक्त प्रकाश दिसावा आणि त्यांनीं उजळून निघालेली कलावस्तु दिसावी त्याप्रमाणें हे सर्व शब्द आणि त्यांचे गुण अत्यंत अलिप्ततेनें, वेगळे राहून, स्वतः दृग्गोचर न होतां अनुभवदर्शन घडवीत असतात. किंबहुना, जेथें मनस्थिती (mood) चें चित्रण करणारी कविता असेल तेथें कित्येकदां अमूर्ताला मूर्त करणें हा शब्दप्रयोगहि जपूनच करावा असें वाटूं लागतें. बालकवींची 'शून्यमनाचा घुमट' किंवा इंदिराबाईंची 'रात्रच कीं स्तब्ध उभी' ह्या कवितांमधून एखादें सघन असें चित्र डोळ्यांसमोर उभें राहतें असें म्हणण्यापेक्षां मनाची शून्यावस्था (शून्य मनाचा घुमट) व एक विचित्र मूक स्तब्धता (रात्रच कीं स्तब्ध उभी) ह्या दोन अवस्थाच आपल्यापुढें उभ्या राहतात —नाहीं —आपल्याला घेरून टाकतात असा भास होतो. रंगीबेरंगी प्रकाशकिरण अंतराळांत फेकावेत आणि त्यांच्या संयोगामधून एक अमूर्त पारदर्शक प्रकाशाचीं रंगीबेरंगीं कारंजीं फुलावीं त्याप्रमाणें ही कविता कोणतेंहि चित्र मनावर प्रत्यक्षपणें उमटलें जाण्यापूर्वींच संपते; परंतु तिच्या परिशीलनाबरोबरच तिने निर्माण केलेल्या त्या भाववृत्तीचे सर हळूं हळूं मनावर झिरपूं लागतात आणि कविता संपते तेथेंच मन एका वेगळ्याच भाववृत्तीनें न्हाऊन रंगून निघतें. आणि म्हणूनच अशा ह्या विशुद्ध कवितेमध्यें ह्या गुणांकडे एखादा मुद्दाम लक्ष पुरवूं लागला तर मूळ ज्या अनुभवाला रूप देण्यासाठीं तें अवतरलें त्या अनुभवाकडे त्याचें दुर्लक्ष होईल आणि तें कवितेचें परिशीलन न ठरतां शब्दांचें परिशीलन—गुणग्रहण ठरेल. आणि म्हणूनच, अशा कविता ह्या गाण्यासाठीं किंवा सभेमधून वाचण्यासाठीं नसतात. म्हणजेच, ज्या गुणांनीं गेयता अनुकूल होते ते गुण कितीहि वैपुल्यानें असले तरी जोपर्यंत एका सूक्ष्म अनन्यसाधारण अनुभवाला मूर्त करण्यासाठीं तिचा जन्म आहे तोपर्यंत ती कविता गेय नसते. ह्या अर्थानें ती कविता विशुद्ध कविता असते, गीत नसते.

सूक्ष्म—असामान्य, अलौकिक —

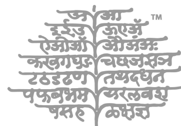
भावकवितेमधून व्यक्त होणाऱ्या अनुभवासंबंधीं बोलत असतांना, गीताशीं तुलना करितां अनन्यसाधारणत्व – साधारणत्व याच्या बरोबरीनेंच अनेकदां शब्दांच्या आणखी तीन जोड्यांचा उल्लेख केला जातो.

(१) स्थूल व सूक्ष्म
(२) सामान्य आणि असामान्य.
(३) लौकिक आणि अलौकिक.

ह्या तिहींनाहि अर्थ आहे. परंतु यांना अनुभवाचें अनन्यसाधारणत्व—साधारणत्व याचे पर्याय मानतां येणार नाहींत. अनुभवाचें अनन्यसाधारणत्व-साधारणत्व हा टप्पा मान्य करून मग ह्या तिहींचा प्रयोग केला म्हणजे मात्र त्यानें कवितेच्या श्रेष्ठाश्रेष्ठतेवर निश्चितपणें परिणाम झालेला दिसेल.

(१) स्थूल व सूक्ष्म

यासंबंधीं बोलत असतांना असें म्हटलें जातें कीं गीतामधून अनुभवाचें वरवरचें, बाह्य रूपच केवळ व्यक्त होत असतें. आणि म्हणून तें रूप स्थूल असतें; तर, भावकवितेमध्यें कविमन हें अनुभव एका वेगळ्या दृष्टीनें ग्रहण करीत असतें, तें त्याच्यामध्यें खोल





शिरण्याचा, त्याचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करीत असतें. आणि म्हणूनच तेथें अनुभवाच्या dimentions महत्त्व येतें व तो अनुभव सूक्ष्म बनतो.

परंतु बापटांची 'प्रियंवदा' वाचीत असतांना थोडा वेगळा अनुभव येतो. ही प्रियंवदा वेगळी आहे. अशी शकुंतला आपण पाहिली होती. परंतु प्रियंवदा नाहीं किंवा, प्रियंवदेसारखी एखादी अशी मनःस्थितींत कोणी पाहिली नव्हती. हें त्यामधील वेगळेंपण आहे, नावीन्य आहे. तसेंच, ह्या प्रियंवदेचें अंतर्मन खुलें करण्यामध्यें बापटांनीं जें चातुर्य– कौशल्य दाखविलें आहे तें निर्विवाद आहे. कविताहि सुंदर आहे. परंतु प्रियंवदेच्या रूपानें त्या अनुभवामधून जें एक भावसत्य सूचित होतें तें मात्र सूक्ष्म असलें तरी आज नवें वाटत नाही. जीवनाचें हें अंग, ही भावना, हें सत्य सूक्ष्म असलें तरी आज त्याला एक साधारणत्व प्राप्त झालें आहे. आणि म्हणूनच ज्यावेळीं आपण ही कविता वाचतों त्यावेळीं कवितेचें सौंदर्य, प्रियंवदेचें एक नवें सूक्ष्म रूप पाहून कौतुक वाटतें, आनंद होतो; परंतु एक नवें सत्य गवसलें, कांहींतरी नवें जाणवलें, अनुभवविश्वामध्यें कशाचीतरी मोलाची भर पडली असें वाटत नाहीं. आणि मग, विशुद्ध-भावकविता ह्या दृष्टीनें तिला श्रेष्ठ स्थान देण्यास आपण थोडें मागेपुढें करितों. परंतु गीत म्हणून मात्र ती निःसंशय श्रेष्ठ आहे असेंच म्हणतों, किंबहुना कवि येथें कांहींतरी अधिक करूं लागला आहे असें आपण म्हणतों. जें सूक्ष्म असूनहि साधारणत्व पावलें आहे त्याच्या अभिव्यक्तीनें विशुद्ध कविता ही श्रेष्ठ ठरूं शकत नाहीं. परंतु कवि जर न मळलेल्या वाटेनें, एका वेगळया दृष्टीनें अनुभवाशीं संवाद करीत असेल तर अनेकवेळां हात फिरल्यामुळें सुपरिचित झालेल्या एखाद्या अनुभवामधूनहि एखादें नवें सत्य त्याच्या हातीं लागण्याची शक्यता आहे. आणि हें सत्य जर सूक्ष्म असेल तर मात्र त्यानें त्या कवितेची योग्यता निश्चितपणें वाढेल.

(२) सामान्य–असामान्यत्व

याचा अर्थ दोन प्रकारांनीं घेतां येईल. पहिल्या दृष्टीनें असा कीं, प्रत्येक गोष्टीला दोन बाजू असतात. उजवी व डावी. त्याचप्रमाणें, अनुभव अनन्यसाधारण–सूक्ष्म असो वा साधारण–स्थूल किंवा साधारण-सूक्ष्म असो त्यालाहि डावी–उजवी असतेच. ह्या दोन बाजू म्हणजेच अनुभवाचीं श्रेयस् व प्रेयस् हीं दोन अंगें. श्रेयस् म्हणजे अनुभवाचें भव्य उदात्त रूप व्यक्त करणारी बाजू. आणि प्रेयस् म्हणजे विकृत मनःस्थितींतून अनुभवाचा घेतलेला प्रत्यय. ज्याचा रसिक हा विकृत मनःस्थितीचाच निदर्शक असतो आणि अशा कृतींच्या वाचनाचा परिणामहि असाच-विकृतींत होतो. येथें अनुभवाची शिव–अशिवता अभिप्रेत नाहीं. याचें उदाहरण म्हणून यादवकालीन वाङ्मय आणि पेशवे कालीन वाङ्मय यांचा नेहमीं निर्देश केला जातो. परंतु अनेकदां ह्यावरून उदात्तता आणि उपभोग ह्या त्या दोन बाजू असा गैरसमजहि झालेला दिसतो. ही कल्पना स्पष्ट करण्यासाठीं आपण आजच्या कवितेमधून उदाहरण घेऊं. प्रेयसाचा अनेकदां अभिरुचीशीं संबंध जोडला जातो. पु. शि. रेगे यांच्या कवितेमध्यें कोणताहि अनुभव–मग तो इंद्रियसंवेद्य सौंदर्य व्यक्त करणारा असो, हा कोणत्याहि प्रकारचें मुलायम झिरझिरीत वस्त्र लपेटून अवतरत नाहीं. त्याच्या अवतारामध्यें एकप्रकारचा सरळपणा निःसंकोचपणा आहे. त्यांत आडवळणें कमीच ! आणि म्हणूनच ते लिहून जातात.

" जें कलहंसाच्या पंखावर भुरभुरलें
सोनेरी निळसर नळया-मळयांतुन शहारलें;
जें पुनवेच्या चांदण्यांत भिजलें, भिजलें
तें–त्याहुनहि–आज कुठेंसें

पुन्हां एकदां
तसाच एका लाजवंतीच्या
मानेखालीं–किंचित् वक्षीं–
वहर–बावरें मीं पाहिलें ......
पाहिलें न पाहिलें ”

किंवा—

“ मध्य रात्रहि उलटुन गेली
शिजलीं अंगें भिजल्या गाद्या;
रात्रीच्या अन् धर्मासाठीं
हव्यात पुन्हां खिडक्या मिटल्या. ”

ह्या कवितांवर थोड्याशा आडून आरोप केला जातो कीं अशी कविता रेग्यांखेरीज कोणीहि लिहिणार नाहीं. परंतु येथें एक गोष्ट लक्षांत घेण्याजोगी आहे, कीं अशा स्वरुपाचा अनुभव व्यक्त होत असतांनाहि त्याच्या पाठीशीं कोणत्याहि प्रकारची विकृति जाणवत नाहीं, किंवा, कोणत्याहि गोष्टीचें प्रदर्शन मांडलें आहे असें कोठेंच वाटत नाहीं. आणि म्हणूनच वरील आरोप किंवा प्रेयसाकडे झुकणारी कविता यांच्याकक्षेंतून ती बाहेर पडते. परंतु जेथें लावणीवाङ्मय आहे तेथें मात्र अनेकवेळां हें दिसतें. आणि ह्या कवीच्या अनुभवाकडे पाहण्याच्या वेगवेगळ्या वृत्तींमुळें, त्याच्या अभिरुचीमुळें कवितेच्या उंचीवर निश्चितपणें परिणाम होतो.

दुसऱ्या, अनुभवाचे अनुभव म्हणून सामान्यत्व व असामान्यत्व ह्या अर्थानें घ्यावयाचें तर असें म्हणतां येईल कीं अनुभव ज्या व्यक्तिमनानें घेतला त्या व्यक्तिमनाच्या वैचारिक व भावनात्मक उंचीमुळें अनुभवाला जें एक रूप प्राप्त होतें तें एक आगळेंच आहे. कविमनाचें अनुभव घेण्याचें सामर्थ्य, निरनिराळ्या उंचीवरून अर्थ करण्याचें सामर्थ्य व तो व्यक्त (Reflect) करण्याचें सामर्थ्य यामुळे अनुभव अभिव्यक्त करणाऱ्या त्या कवितेला किंबहुना, अभिव्यक्तीमधून आविष्कृत होणाऱ्या अनुभवाच्या रूपाला एक वेगळेंच तेज प्राप्त होतें. हें कवितेच्या योग्यतेंत निश्चितपणें भर घालतें.

(३) लौकिक-अलौकिक

यालाहि महत्त्व आहे परंतु येथेंहि पूर्वीच्या तीन शब्दांनीं जें सूचित केलें तें गृहित धरिलें तरच ! अलौकिकाबद्दलच्या स्वानुभवाचें तांब्यांनीं चित्रण केलें परंतु तें अलौकिकाचें साधारण रूप होतें. म्हणून तें गीतामध्यें परिणत झालें. परंतु केशवसुतांच्या ‘ झपूर्झा ’ ला जें एक तेज आहे तें इतर केवळ लौकिक अनुभवांना व्यक्तरूप देणाऱ्या कवितांना प्राप्त होऊं शकणार नाहीं.

आणि म्हणूनच एकंदरीत पाहतां असें लक्षांत येतें कीं आत्मनिष्ठा, शब्दमाधुर्य, लय, नाद, रंग, चित्रात्मकता इत्यादि हे जे कवितेचे गुण आहेत त्यांना निश्चितपणें महत्त्व आहे. परंतु केवळ हे गुण कवितेचें श्रेष्ठकनिष्ठत्व ठरविण्यास, खऱ्या विशुद्धकवितेपासून इतर कविता वेगळी काढण्यास आणि ह्या प्रत्येक कवितेचें कवितेच्या विश्वामधील स्थान निश्चित करण्यास संपूर्णपणें समर्थ ठरत नाहींत. तें ठरवितांना आपल्याला अखेर व्यक्त होऊं पाहाणाऱ्या अनुभवाच्या स्वरूपाशींच येऊन थबकावें लागतें. आणि ज्यावेळीं हें बाह्यांगाशीं संलग्न असणारें लालित्य व काव्यात्मता हे गुण गृहित धरून, अनुभवाची अभिव्यक्ति ही संपूर्ण, स्वयंपूर्ण व साक्षात् झालेली आहे हें गृहित धरून अनुभवाच्या स्वरूपानुसार आपण कवितेचें विशुद्धत्व व श्रेष्ठत्व ठरवूं लागतों त्यावेळीं तीन कसोट्या दिसतात.

विशुद्ध कवितेच्या तीन कसोट्या

१. कविता हीं कविता कितपत आहे ? ती इतर वाङ्मयीन प्रकारांशीं किंवा इतर ललितकलांशीं तडजोड करते कीं काय ? म्हणजेच वाङ्मय प्रकाराच्या शुद्ध स्वरूपा - (Purity of the form) ला महत्त्व आहे. येथें Purity ह्या शब्दाचा अर्थ अत्यंत व्यापकपणें घ्यावा. ज्यावेळीं कवितेंत अंतर्गत लय येते, तेव्हां संगीताचें तत्त्व, ती आत्मसात् करते. ज्यावेळीं ती चित्रें रेखाटते, भाषा चित्र-





मयी बनते तेव्हां ती चित्रकलेचें तत्त्व आत्मसात् करिते. त्याचप्रमाणें इंदिराबाईंच्या ' सुरंगा ', ' ऐक जरा नां ' ह्या कविता, बालकवींची ' फुलराणी ' —आणखी कितीतरी उदाहरणें सांगतां येतील. जेथें कथेचें सूत्र स्मृतिरूपानें मिसळतें परंतु तेथेंसुद्धा ती कथा सांगणें हें कवितेचें साध्य नाहीं. तेथें कथेचें सूत्र, कधींकधी नाट्याची लकबहि आत्मसात् केलेली असते आणि त्या पद्धतीनें अनुभव, त्यामधील आशय हा आविष्कृत होत असतो. अशावेळीं Purity of the form ला धक्का लागला आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. परंतु ज्यावेळीं कविता वाचीत असतांना कथा व तिचें कथन, विशिष्ट खट-केबाज लय, कल्पनाचित्रांची मालिका, इत्यादि गोष्टीच लक्षांत येऊं लागतात, कवित्वाबरोबरच ह्या लक्षणांनाहि सारखेंच–कित्येकदां अधिक–महत्त्व प्राप्त होऊं लागतें, त्यावेळी ह्या Purity of the form च्या तत्त्वाला तडा जातो. आणि म्हणूनच, Rhetorical कविता असूं शकेल, स्मृतींचें सूत्र घेऊन अवतरणारी कविता असूं शकेल, चित्रमयी कविता असूं शकेल. परंतु कथाकाव्य, विचार मांड-णारी, प्रतिपादन करणारी कविता (जिला आपण पद्य म्हणूं), कल्पनाचित्रांची उधळण करणारी कविता ही विशुद्धकवितेहून दूर जाईल.

२. जो अनुभव व्यक्त होऊं पाहातो आहे त्याचें अनुभवविश्वामधील अनन्यसाधारणत्व (uniqueness). हिनें कवितेच्या कविता म्हणून असलेल्या श्रेष्ठत्वावर प्रकाश पडतो.

३. व्यक्त होऊं पाहाणाऱ्या अनुभवाच्या अनन्य-साधारणत्वाची वा साधारणत्वाची योग्यता त्याची उंची अनुभवविश्वामधील जीवनमूल्याच्या दृष्टीनें त्याचें माहात्म्य (Height and quality of the uniqueness) ह्यानें कवितेच्या किंवा गीताच्या, किंवा कोणत्याहि वाङ्मयप्रकाराच्या महात्मतेवर प्रकाश पडतो.

विशुद्ध भावकविता ही किमान पहिल्या दोन कसोट्यांना उतरावी लागते. तेव्हां ती खरी विशुद्ध भावकविता ठरते. ज्यावेळी ती तिसऱ्याहि कसोटीला उतरेल त्यावेळीं ती श्रेष्ठ दर्जाची विशुद्ध भावकविता (Great pure lyric) होईल. परंतु भावगीता-मध्यें पहिली पायरी दिसते; दुसरी मात्र दिसत नाहीं. त्या जागीं साधारणत्वच प्रत्ययाला येतें, व कांहींवेळां तिसरी पायरी दिसते. आणि मग कित्ये-कांना प्रश्न पडतो कीं याला गीत कां म्हणावें. परंतु अनुभवानुरूप पाहातां मात्र आपण फारतर त्यांना श्रेष्ठत्वा (Creat) कडे झुकणारीं गीतें (Songs) म्हणूं, परंतु (Pure lyric) विशुद्ध भाव-कविता मात्र म्हणूं शकणार नाहीं.

अनुक्रमणिका

वॉल्टर लिपमन्– अनु० वसन्त पळशीकर

खाजगी मालकी व्यवस्था व लोकशाही संस्कृति

[लोकशाही समाजव्यवस्थेमागील मौलिक अधिष्ठानाचें व सांस्कृतिक परंपरेचें मूलगामी विवेचन करणारा 'द पब्लिक फिलॉसफी' नांवाचा ग्रंथ श्री. वॉल्टर लिपमन् यांनीं लिहिला आहे. ते एक ज्येष्ठ अमेरिकन राजकीय निरीक्षक व टीकाकार आहेत. विद्वान इतिहासज्ञ व तत्त्वचिंतक म्हणूनहि जग त्यांना ओळखतें. 'द पब्लिक फिलॉसफी' या पुस्तकांतील एका भागाचा हा अनुवाद. आपल्याकडे अलिकडे खाजगी मालकीचें स्वरूप, व्याप्ति व मर्यादा यासंबंधीं पुष्कळ साधकबाधक चर्चा होत आहे. त्या चर्चेला हें टिपण उपयुक्त ठरावें.]

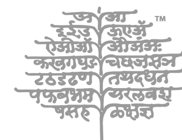
लोकशाहीमागील सांस्कृतिक परंपरा व मौलिक अधिष्ठान[1] प्रभावी होतें तेव्हां खाजगी मालकी हक्कासंबंधीची सैद्धान्तिक दृष्टि, व ही परंपरा खंडित, प्रभावहीन बनल्यानंतर त्यांत झालेलें मूलभूत परिवर्तन यांचा विचार येथें करायचा आहे. अठराव्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास या विषयासंबंधीं सर विल्यम ब्लॅकस्टन यांनीं जें विवेचन केलें आहे त्या विवेचनांच्या आधारें ही परीक्षा करणें सोयीचें जाईल. ब्लॅकस्टन यांच्या मनावर प्राचीन(classical) परंपरेचे संस्कार झालेले होते. पण त्याच्या काळच्या संक्रमणावस्थेंत या परंपरेशीं एकनिष्ठ राहून नव्या परिस्थितींत निर्माण होणाऱ्या प्रश्नांचा विचार करण्यांस ते अपात्र ठरले.

अधिष्ठानाचा गाभा सदसद्विवेकबुद्धि

सदसद्विवेकबुद्धीवरील श्रद्धा ही या मौलिक अधिष्ठानाचा गाभा आहे, प्राणतत्त्व आहे. सदसद्विवेकबुद्धि निःस्वार्थी, निर्मळ, निःपक्षपाती आणि सर्वकल्याणकारी असते. माणसांनी प्रामाणिकपणें, समंजसपणें आणि सदसद्विवेकबुद्धीशीं एकनिष्ठ राहून जर कोणत्याहि गोष्टीचा, समस्येचा विचार केला तर त्यांच्यांत सर्व मूलभूत बाबतींत व्यापक एकवाक्यता होईल ही या अधिष्ठानांतील श्रद्धा. या जगांतील सर्व व्यवहारांत विवेकावर आधारलेली व्यवस्था आहे, रीत आहे. निर्विकार व निर्मळ मनानें चिंतन केलें, विवेकी व समन्वयबुद्धीनें चर्चा केली, विचारविमर्श केला तर सत्यासत्य, सुष्टदुष्ट यांचा सर्वमान्य निवाडा होऊं शकतो; मानवी आदर्शांच्या साधनेंत साहाय्यभूत होणाऱ्या गोष्टी कोणत्या आणि संस्कृतीच्या व सभ्यतेच्या अवनतीला व विनाशाला कारणीभूत होणाऱ्या गोष्टी कोणत्या यांचा निवाडा होऊं शकेल. सत्यासत्य, सुष्टदुष्ट, यांचे समान निकष असूं शकतात; आणि असतात तेव्हांच

---

१. 'द पब्लिक फिलॉसफी' या आपल्या पुस्तकांत हें अधिष्ठान कोणतें याची सविस्तर चर्चा श्री. लिपमन् यांनीं केली आहे. सारांशानें त्याचें वर्णन पुढीलप्रमाणें करतां येईल : 'नॅचरल लॉ' या संज्ञेनें हें मौलिक अधिष्ठान ओळखलें जातें. राजा आणि प्रजा, किंवा मर्त्य मानवसमाजाच्या अतीत असणारा एक सनातन मानवधर्म आहे. प्रत्येक माणसांत वास करणाऱ्या सदसद्विवेकबुद्धीचा वापर केला असतां सर्वांना समान असा आणि वैश्विक अस्तित्व असलेला सनातन धर्म कोणता तें स्पष्ट करतां येतें. या सनातन धर्माची स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुभाव ही त्रिसूत्री, हा गायत्री मंत्र.





कोणत्याहि प्रश्नाचें समाधानकारक आणि विधायक उत्तर मिळूं शकतें. (या विषयाच्या अधिक सविस्तर विवेचनासाठीं "सत्यकथा" फेब्रुवारी १९५९ मधील "लोकशाही राज्यव्यवस्था" हा ग्रंथपरिचयपर लेख पहावा.)

मालकी हक्काच्या आणखी कांही कल्पना

आत्मसंरक्षण, व्यक्तिस्वातंत्र्य व खाजगी मालमत्ता हे, अनुक्रमानें, प्रत्येक इंग्रज माणसाचे तीन प्राथमिक व सर्वस्वी अबाधित (absolute) हक्क आहेत असें त्याचें प्रतिपादन. पण केवळ या सर्वस्वी अबाधित हक्कांवर जोर देण्यानें विवेचन अपुरें राहतें याची जाणीव संस्कारामुळें त्याला होती. या हक्कांचा मूळ आधार, उगम व घटक यांचा विचार केल्याशिवाय त्यांचें विवेकबुद्धीच्या आधारें समर्थन केलें जाऊं शकत नव्हतें.

इथें ब्लॅकस्टनचें मन गोंधळलेलें होतें ही गोष्ट लक्षांत आल्यावांचून राहत नाहीं. अन्योन्याश्रयी, परस्परसमान अशी हक्क व कर्तव्यांची समतोल रचना हेंच खाजगी मालकीहक्काचें या सांस्कृतिक परंपरेप्रमाणें बुद्धिनिष्ठ समर्थन व प्रयोजन मानलें जाऊं शकतें याची त्याला जाणीव होती. इतर माणसांच्या जीवनाशीं संबंधित अशा खाजगी मालकी किंवा अन्य कोणत्याहि बाबतींत 'अनिर्बंध व सर्वस्वी अबाधित' हक्क असूं शकतो हें परंपरेस मंजूर नाहीं. अशा हक्काची मागणी करणें हें अवैध आहे; तो मर्यादातिक्रम आहे. शेतजमिनीवरील मालकी हें ज्या समाजांत मालमत्तेचें सार्वत्रिक व प्रधान स्वरूप आहे त्या समाजांत खाजगी मालकी हक्काची ही कल्पना समजावून देणें सुलभ जातें. जमीन, व जमिनींतून उत्पन्न होणाऱ्या वस्तू या चटकन् व सर्वांच्या डोळ्यांत भरणाऱ्या गोष्टी आहेत. त्यामुळें एका बाजूला कुळें व मजूर, आणि दुसऱ्या बाजूला सार्वभौम सत्ता (व समाज) यांच्यासंबंधींचीं मालकाचीं कर्तव्यें व हक्क या दोहोंचाहि विचार प्रत्यक्षपणें केला जाऊं शकतो.

पण मालमत्तेच्या सार्वत्रिक व प्रधान बाबी या स्थूल व दृश्य न राहतां सूक्ष्म व "अदृश्य" (intangible) रूप घेतात त्यावेळीं अशी अन्योन्याश्रयी, परस्परसमान हक्क–कर्तव्यस्वरूप मालकी हक्काची व्याख्या सुबोध व सुस्पष्ट रीतीनें करणें फार अवघड होतें. ब्लॅकस्टननें ज्या काळांत आपलें लिखाण केलें त्या वेळीं इंग्लंड हें एक वर्धिष्णु व्यापारी-कारखानदार राष्ट्र होतें. आणि पैसा, शेअर्स, ठेवी, व्यापारी करारपत्रें हीं मालमत्तेची प्रधान व व प्रभावीं रूपें बनलीं होतीं. जमीनदारी समाजव्यवस्थेचे प्रश्न हे संख्येनें कमी व तसे बालबोध. पण या औद्योगिक-व्यापारी समाजाचे प्रश्न हे संमिश्र व संख्येनें जास्त. या सूक्ष्म व "अदृश्य" मालमत्तेवर हक्क प्रस्थापित करणें फारच सोपें होतें. पण या हक्काबरोबर येणारीं कर्तव्यें स्पष्टपणें मांडणें फार कठीण. पण जर हीं कर्तव्यें स्पष्ट केलीं नाहींत तोपर्यंत मालकीहक्क हा 'नॅचरल लॉ'च्या, सार्वजनिक हिताच्या दृष्टीनें केलेल्या कायद्याच्या नियंत्रणाखाली येत नाही.

ब्लॅकस्टनवरील संस्काराचा विवेचनाशीं असलेला संबंध

ब्लॅकस्टन हा तसा दुर्दैवी. त्याच्या मनाची घडण त्याला असें सांगत होती कीं, सूक्ष्म-अदृश्य मालमत्तेचा, मालकी हक्काचा प्रकारहि सार्वजनिक कल्याणाच्या निकषांच्या नियंत्रणाखालीं आणण्याचा विचार करणें ही प्रयत्नांची योग्य दिशा आहे. पण कांहीं ना कांहीं कारणानें त्यानें या दिशेनें विवेचन करण्याचें टाळलें आहे. यामुळें त्याचें मन अस्वस्थ झालें होतें असें दिसतें. जगांतील इतर सर्व माणसांना वगळून एखाद्या गोष्टीवर आपली केवळ, अनियंत्रित सत्ता असावी यापेक्षां जास्त प्रिय गोष्ट दुसरी नाहीं हें ब्लॅकस्टन ओळखत होता. पण

अनुक्रमणिका





पश्चिमी लोकशाही परंपरेंत मुरलेला असल्याकारणानें माणसांतील संग्रही प्रवृत्तीला, आपली मक्तेदारी प्रस्थापित करण्याच्या प्रवृत्तीला कांहीं विवेकी मर्यादा घातली पाहिजे याची आवश्यकताहि तो जाणत होता. आपण ज्या जगांत वावरत आहोत, आणि पुढच्या काळांत जग कसें असणार आहे, हें पाहिल्यावर, या समाजांतील नव्या मालकवर्गाला आपल्या अनिर्बंध, केवल मालकीहक्कांवर कोणत्याहि प्रकारचीं कर्तव्यें व जबाबदाऱ्या नको आहेत हेंहि तो पाहत होता.

म्हणूनच कीं काय कांहींशा (भावी परिणामांच्या) चिंतेनें व खेदानें त्यानें असें लिहिलें असावें: "आपली मालकी प्रस्थापित झाली याची आम्हाला खुषी आहे. पण ही मालकी आपण कशी मिळवूं शकलों तें जरा मागें वळून पाहायला आम्ही तयार नाहीं. जणूं आपल्या मालकी पत्रांत कांहींतरी दोष निघेल अशी आम्हाला भीति वाटत असावी... एका कागदावरील शब्दांमुळें एका जमिनीच्या तुकड्यावर कोणाची मालकी सिद्ध मानली जावी याला नॅचरल लॉ मध्यें किंवा निसर्गांत, (अगदीं कांटेकोरपणें व अचूकपणें बोलायचें तर) कांहींच आधार नाहीं हें आम्ही लक्षांत घेऊं इच्छित नाहीं. बापानें एका जमिनीवर आपली मालकी केली म्हणून त्याच्या मुलालाहि इतरांना त्या जमिनीचा उपभोग घेण्यास मनाई करण्याचा हक्क आपसूक कसा प्राप्त होतो? किंवा मृत्यूशय्येवर पडलेल्या एका माणसाला, आपल्या स्वतःच्या हिंमतीवर एखाद्या जमिनीची किंवा रत्नाची मालकी टिकविणें अशक्य झालें असतांना आपल्या मागें त्या वस्तूवर कोणाची मालकी असेल हें साऱ्या जगाला सांगण्याचा अधिकार कां असावा?

ब्लॅकस्टनच्या मताचा परामर्श

अनिर्बंध व केवल सत्तावादी मालकी हक्काच्या कल्पनेचें खंडन करणारे हे प्रश्न मालकाला विचारणें दैनंदिन जीवनाच्या दृष्टीनें 'निरर्थक व प्रसंगीं त्रासदायक' आहे असें ब्लॅकस्टन म्हणतो. "लोकांनीं कायद्यांच्या कारणमीमांसेंत फारसें न शिरतां प्रचारांत असलेल्या कायद्यांचें पालन करावें हें बरें" हें ब्लॅकस्टनचें म्हणणें त्याच्या काळाला अनुसरूनच होतें. पण स्वतःच्या मनावरचे संस्कारहि त्याला गप्प बसूं देईनात. अनिर्बंध व केवळ सत्तेचा हक्क हा सदोष आहे कीं नाहीं याची परीक्षा करण्याचें टाळतांहि येईना. आणि बुद्धिनिष्ठ जीवनदृष्टीचा पुरस्कर्ता असल्यानें खाजगी मालकी हक्काची classical परंपरेंत काय कल्पना केलेली आहे तोहि विचार पुढें मांडणें आपलें कर्तव्य आहे असें त्याला वाटलें.

खाजगी मालकी हक्कामागची वैचारिक भूमिका त्यानें अशी विशद केली आहे: "**समाजानें घालून दिलेल्या वैध मर्यादेंत** आपल्या मालमत्तेचा, अनिर्बंधपणें व क्षय न होतां, युक्त वापर, उपभोग व विल्हेवाट करण्याचा अधिकार म्हणजे खाजगी मालकी हक्क होय. खाजगी मालमत्तेचा मूळ उगम "नैसर्गिक" असेलहि. पण आज ज्या रूपांत मालकी हक्क अस्तित्वांत आहे, (ज्या स्वरूपांत आज कायदेशीरपणें मालमत्तेचा उपभोग अबाधितपणें घेतां येतो, मालमत्तेचें हस्तांतर करतां येतें, वगैरे) त्या हक्काची कायदेशीर प्रतिष्ठा ही **सामाजिक, समाजामुळेंच** प्राप्त झालेली आहे. या सामाजिक हक्कामुळें जे सामाजिक फायदे मिळतात त्याकरतां प्रत्येकजण आपल्या नैसर्गिक स्वातंत्र्याचा एक भाग आपण होऊन सामाजिक नियंत्रणाकरितां सुपूर्त करतो."

मालकी हक्क हे राज्यसंस्थेनें केलेल्या कायद्यांनीं प्रस्थापित व मान्य होतात असा याचा अर्थ आहे. आणि कायद्यांत ज्याअर्थी फेरफार होऊं शकतो त्याअर्थी अनिर्बंध व केवळ उपभोगाची सत्ता असा मालकी हक्क असूं शकत नाहीं. मालमत्तेचा





वापर करणें, उपभोग घेणें, तिची विल्हेवाट लावणें हे कायद्यानें वैध ठरविलेले हक्क आहेत. त्यांचा अर्थ कायदा स्पष्ट करतो, आणि न्यायालयें हे हक्क प्रस्थापित करण्यांत, त्यांची अंमलबजावणी करण्यांत मदत करतात.

ब्लॅकस्टन म्हणतो : ' या पृथ्वीवर, व पृथ्वीवरील वस्तुमात्रांवर, सर्व मानवजातीचा हक्क आहे. ईश्वरानें मानवाला पृथ्वीची देणगी दिली आहे. या देणगीचा सर्वांना जास्तीत जास्त उपभोग घेतां यावा एवढ्या करितांच ब्रिटिश पार्लमेंटनें, नागरिकांचें स्थैर्य, स्वास्थ्य व संरक्षण हीं सभ्य समाजाचीं परम-उद्दिष्टें साध्य करण्याकरतां, ज्या ज्या वस्तूंवर मालकी होऊं शकते त्या त्या वस्तूवर कोणाची केव्हां मालकी कायदेशीर मानली जाईल तें स्पष्ट करण्याचा शहाण-पणाचा व सुव्यवस्थेचा मार्ग पत्करला आहे. सर्व वस्तूंची मालकी समाजांतील निरनिराळ्या घटकांत निश्चित नियमांनुसार वांटून दिली आहे.

समाज व्यक्तीला जमिनीची मालकी देतो

या दृष्टीनें मालकी हक्काचा विचार केला असतां जमीन व नैसर्गिक खनिज संपत्ति यांवर कोणाचीहि केव्हांहि अनिर्बंध व केवळ मालकी मान्य केली जाणार नाहीं हें स्पष्ट होतें. अंतिम मालकी ही त्या एका व्यक्तीची, मालकाची असत नाहीं. ती मानव-जातीची, समाजाची मालकी असते. या सार्वजनिक मालकीच्या मर्यादेत व्यक्तींना कांहीं विशिष्ट हक्क कायद्यानें समाज देतो. या कायद्यांखेरीज या हक्कांना दुसरा वैध आधार (validity) नाहीं. माणसां-तील संग्रही वृत्तीचें, मक्तेदारी प्रस्थापित करण्याच्या वृत्तीचें पोषण किंवा पूर्ति करणें हें या कायद्यांचें उद्दिष्ट नसून लोकांचें स्वास्थ्य व स्थैर्य यांत वृद्धि व्हावी हें उद्दिष्ट असतें.

सर्व माणसांच्या उपयोगाच्या व मर्यादित प्रमा-णांत असलेल्या एका आवश्यक वस्तूवर कायदेशीर मालकाचा मालकी हक्क असतो;– म्हणूनच तो त्या वस्तूचा सार्वभौम मालक असूं शकत नाहीं. आपली अनिर्बंध व केवल लहर तो चालवूं शकत नाहीं. त्याचे जसे हक्क आहेत तशीं त्याचीं कर्तव्यें पण आहेत. आपला वैयक्तिक स्वार्थ साधण्याकरतां त्याला समाजानें हक्क दिलेले नाहींत. जास्तीत जास्त परिणामकारकरीत्या लोकहित साधावें म्हणून त्याला मिळालेले ते हक्क आहेत. आणि म्हणून समाजा-पुढील उद्दिष्टें साध्य करण्याच्या दृष्टीनें मालकी हक्कांची चिकित्सा व फेरविचार होऊन, आवश्यक ते सुधार करून हक्क व कर्तव्य दोहोंची स्पष्ट मांडणी करणें जरूरीचें असतें. असे सुधार करण्याचा अधिकार समाजाला आहे.

अनिर्बंध व केवळ हक्काचा निषेध करणारें हें तत्त्व आहे. आपल्या नैतिक जाणिवेचें समाधान झालेलें नसतांहि ब्लॅकस्टननें अनिर्बंध व केवल हक्काचा अधिकार मान्य केला तेव्हां त्यानें लोक-शाहीच्या अधिष्ठानाला धुडकावून लावलें, ती परं-परा खंडित केली. त्याच्याच पावलावर पाऊल टाकून त्याच्यानंतरच्या कायदेपंडितांनीं या प्रतिगामी कल्पनेला उचलून धरलें व तिचा विस्तार केला. मालकी हक्कांबरोबर कर्तव्येंहि अविभाज्यपणें निग-डित असतात या कल्पनेची राजकीय तत्त्वज्ञान, न्यायशास्त्र, व कायदेकानू या क्षेत्रांतून कांहीं काल त्यांनीं हकालपट्टीच केली.

ही कल्पना न पटल्यानें झालेले तोटे

अनिर्बंध व केवल खाजगी मालकीमुळें अपरि-हार्यपणें घोर अन्याय निर्माण झाले. आपले बांधव आणि वंशज या दोघांचेंहि या मालकांनीं अपरि-मित नुकसान केलें आहे. जमिनीचा कस त्यांनीं घालविला; खनिज संपत्तीची विध्वंसक उधळपट्टी केली; जंगलेंच्या जंगलें जाळलीं, तोडलीं; प्राणि जीवनाचा संहार केला; नद्या, सरोवरें दूषित केलीं, वस्तूंच्या पुरवठ्यावर आपली मक्तेदारी स्थापन केली, जमीन व खनिज संपत्ति यांना आपल्या

स्वार्थाकरतां पडीत ठेवलें, श्रमजीवी लोकांच्या दुबळया आर्थिक स्थितीचा फायदा घेऊन त्यांची वाटेल तशी पिळवणूक केली.

आपल्या अनिर्बंध व केवल मालकीचा असा दुरुपयोग करणाऱ्यांना शासन करण्याचें राजनीतिज्ञ व कायदेपंडित यांच्या हातांत कांहींच साधन किंवा अधिकार राहिला नाहीं. सामाजिक उद्दिष्टांच्या पूर्तीकरतांच खाजगी मालकी हक्क असतात ही वैचारिक परंपरा ते गमावून बसले होते. ज्याच्या आधारें अशा गैरवापराकरतां शासन करतां येईल असें तत्त्वच त्यांच्याजवळ उरलें नव्हतें. आधुनिक काळांतील गरजांच्या अनुरोधानें खाजगी मालकी अवस्थेंत इष्ट ते फेरफार व सुधार घडवून आणून ती पद्धत टिकवून धरणें, तिचें संरक्षण करणें हें यांमुळेंच एकोणिसाव्या शतकांतील व्यक्तिवाद्यांना शक्य झालें नाहीं. त्यांना खाजगी मालकीबरोबर मिळणाऱ्या हक्कांबद्दल पुरेशी माहिती होती पण याबरोबरच येणाऱ्या कर्तव्यांची व जबाबदाऱ्यांची फारच थोडी जाणीव होती. खाजगी मालकीच्या गैरवापरावर कांहींच कायदेशीर उपाययोजना जवळ नसल्यानें, खाजगी मालकीचें बुद्धिनिष्ठ प्रयोजन सिद्ध करणाऱ्या कर्तव्यांची स्पष्ट मांडणी व अंमलबजावणी न केल्यानें, खाजगी मालकीच्या तत्त्वाचें अधिष्ठान व प्रयोजनच उरलें नाहीं.

परिणामीं मालक व मालमत्ता नसलेले, (जे सर्वत्र बहुसंख्य होते) यांच्यांत कांहींच अनुबंध उरला नाहीं; एकाच व्यापक वैचारिक विश्वावर उभारलेलें सामंजस्य निर्माण होणें शक्य उरलें नाहीं. गरीब लोकांनीं या मालकांच्या हक्कांचा आदर केला पाहिजे हें त्यांचें कर्तव्य मानलें गेलें. पण मालकांची या श्रमजीवी लोकांसंबंधीं अन्योन्य (reciprocal) अशीं कोणतींच कर्तव्यें नाहींत. आपल्या हक्कांची पूर्ति करणाऱ्या जबाबदाऱ्या कोणी मानतें आहे असें या श्रमजीवी लोकांच्या अनुभवाला च मुळीं येईना. मग प्रत्येक समाजाचीं मालक व मजूर यांच्यांत शकलें पडून दोन "राष्ट्रें" एकमेकांच्या विरोधांत उभीं राहिलीं. मालकांजवळ राखण्यासारखें पुष्कळच होतें तर मजुरांजवळ गमावण्यासारखें कांहींच नव्हतें. मजुरांची संख्या फारच मोठी होती. या श्रमजीवी, मालमत्ताविहीन, लोकांना मतदानाचा अधिकार मिळाल्यावर या मालमत्तेवरून या दोन वर्गांत सर्व लोकशाही राष्ट्रांत प्रखर संघर्ष उत्पन्न झाला. या राष्ट्रांच्या अंतर्गत राजकारणांत हीच प्रधान समस्या बनली.

संघर्षाच्या सोडवणुकीचे उपाय

या संघर्षाची सोडवणूक दोन प्रकारें होऊं शकते. एकतर या अल्पसंख्य मालकांची मालमत्ता हळूंहळूं, क्रमाक्रमानें किंवा शेवटीं हिंसक मार्गानें संपूर्णपणें समाजानें आपल्या ताब्यांत घेऊन ती सामूहिक करणें किंवा मालकी हक्कांच्या व्यवस्थेंत पुरेसे सुधार करून त्याद्वारें हक्कांबरोबर अपरिहार्यपणें येणारीं कर्तव्यें बंधनकारक करणें. पण खाजगी मालकीकडे एक सामाजिक कर्तव्य व्यवस्था या दृष्टीनें ब्लॅकस्टनपासून पुढें कांहीं पिढ्या पाहिलेंच गेलें नाहीं. लोकशाहीमागील अधिष्ठान व परंपरा या दोहोंचा त्याग केला गेला. एकोणिसाव्या शतकांतील मानवतावादी, प्रागतिक लोकांनाहि बुद्धिनिष्ठ सुधार कसे व कोणते घडवून आणावेत तें लक्षांत आलें नाहीं. एकतर बहुसंख्य श्रमजीवी लोकांचा विरोध सहन करून खाजगी मालकी हक्क अबाधित ठेवायचा किंवा खाजगी मालमत्ताच नष्ट करायची हे दोनच पर्याय आपल्यासमोर आहेत अशी लोकांची समजूत झाली. समस्येची ही मांडणी चुकीची व धोक्याची होती. पण एकोणिसाव्या शतकांत समस्येनें असेंच स्वरूप घेतलें. व्यक्तिवाद किंवा सामुदायिकीकरण, समष्टिवाद, मँचेस्टर किंवा मार्क्स, अल्पसंख्य वर्गानें सत्तेच्या जोरावर टिकवून धरलेला अनिर्बंध व केवल मालकी हक्क किंवा





श्रमिकांच्या सर्वाधिकारशाहीनें खाजगी मालमत्ता संपूर्णपणें नष्ट करून निर्माण केलेली समाजव्यवस्था —असा निवाडा लोकांच्यासमोर उभा केला गेला.

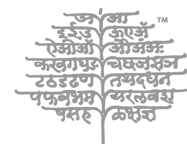
ब्लॅकस्टनचें खाजगी मालकी हक्कासंबंधींचें विवेचन पाहतां या दोन्ही पर्यायांपेक्षां चांगला पर्याय होता हें लक्षांत येऊं शकतें. पण तो मान्य होण्यासाठीं ब्लॅकस्टन व त्याच्या नंतरच्या सैद्धान्तिकांनीं 'पब्लिक फिलॉसफी' ला, त्या मागील तत्त्वांना उचलून धरायला हवें होतें. त्या तत्त्वांच्या आधारें सुधार घडवून आणायला हवे होते. पृथ्वीवर सर्व मानवजातीचा समान हक्क आहे. राज्यसंस्था व्यक्तीला खाजगी मालकी बहाल करते ते समाजाचें हित साधण्याकरतां. म्हणून खाजगी मालकी ही कायदेशीर हक्क व कर्तव्यें यांची एक संयुक्त व्यवस्था आहे. बदलत्या सामाजिक व भौतिक परिस्थितीप्रमाणें या हक्क–कर्तव्यांच्या व्यवस्थेंत समाजहित डोळ्यासमोर ठेवून आवश्यक ते फेरफार केले गेले पाहिजेत.

लिपमननें सुचविलेला उपाय

या तत्त्वांचा आधार घेऊन ब्लॅकस्टननें किंवा त्याच्या नंतरच्या सैद्धान्तिकांनीं कायदेशीर सुधारणांचा, उपाययोजनेचा विचार केला नाहीं. त्यांनीं अशी उपाययोजना केली असती तर चांगलें झालें असतें असें माझें म्हणणें आहे. या तत्त्वांचें सत्यत्व (validity) काय असा मीच मला प्रश्न विचारून त्याचें उत्तर देतां आलें तर पाहतों. रस्त्यावरील रहदारीचें नियंत्रण करण्याकरतां वाहतुकीचे नियम असतात तशीं हीं तत्त्वें आहेत कां ? एवढेंच त्यांचें स्वरूप असेल तर एक नियमांची व्यवस्था बदलून त्या जागीं दुसरी स्वीकारणें तितकेंच वैध ठरेल. रस्त्याच्या डाव्या बाजूनें वाहनें हांकावींत या ऐवजीं उजव्या बाजूनें हांकावींत अशाच स्वरूपाचा तो केवळ तांत्रिक व औपचारिक बदल असेल. आजवर जमातींनीं वेगवेगळ्या गृहीततत्त्वां (assumptions च्या) च्या आधारें मालकीची व्यवस्था निर्माण केलेली नाहीं असें नाहीं. पृथ्वी ही फक्त गोऱ्या लोकांच्या उपभोगाकरतांच आहे, किंवा गौरवर्णीय लोकांतील श्रेष्ठ वंशाच्या प्रभुत्वाकरतां आहे, किंवा पूर्वजन्मांत ज्यांनीं पाप केलें नसेल अशा विशुद्ध जातींकरतां आहे—अशा वेगवेगळ्या गृहीततत्त्वांवर केव्हां केव्हां मालकी व्यवस्था उभारली गेली आहे. पण मी जीं तत्त्वें मांडीत आहे त्यांचा अर्थ जास्त व्यापक असेल, त्यांत जर जास्त सत्यत्व असेल तर तें कोणत्या गुणावर आधारलेलें आहे ?

सदसद्विवेकाधिष्ठित मानवसमाजाचे ते सनातन नीतिनियम आहेत. प्रामाणिक व निर्मळ विवेकी दृष्टीनें विचार केला तर सर्व माणसांची एकवाक्यता होईल अशीं तत्त्वें आहेत. हीं तत्त्वें स्वयंसिद्धच आहेत असेंच सर्वांचें मत पडेल. या जगांत सुखी, संपन्न व मांगल्यपूर्ण जीवन सिद्ध करण्यांत माणसांना यश मिळावें याकरतां ज्या आवश्यक गोष्टी आहेत त्या आवश्यक बाबी म्हणजेच विवेकी नितिव्यवस्था. वैचित्र्यपूर्ण, बहुरंगी समाजांतील विवेकी माणसांत होणाऱ्या सामंजस्याचीं हीं कलमें आहेत. निर्मळ, प्रामाणिक बुद्धीनें विचार केला तर ज्या प्रमेयांवर माणसांची एकवाक्यता अपेक्षितां येईल अशीं हीं प्रमेयें आहेत. डच वसाहतवाल्यांच्याच वंशजांची आफ्रिकेवर केवळ मालकी आहे यासंबंधीं सर्वव्यापी एकवाक्यता होऊं शकणार नाहीं. या भ्रामक प्रमेयावर आधारलेली मालकी व्यवस्था सर्वमान्य होणार नाहीं. त्यांतून असंतोषच उद्‌भवेल. (classical) विचारप्रणालीवर आधारलेल्या मालकी व्यवस्थेसंबंधीं समाजांतील सर्वांची अनुकूलता होणें शक्य आहे. ती व्यवहार्य आहे हा या व्यवस्थेचा आणखी एक गुण आहे.

या तत्त्वांना आपण " नॅचरल लॉ " – सनातन धर्म या संज्ञेनें संबोधतो, तेव्हां थोडी सावधगिरी





बाळगली पाहिजे. अवकाशांतील ग्रह-ताऱ्यांची गति व दिशा निश्चित करणाऱ्या भौतिक वैज्ञानिक नियमांप्रमाणें हे नियम नाहींत. मानवी व्यवहाराचें आहे तसें, मूळ वर्णन त्यांत नाहीं. मानवी व्यवहार कसा असायला पाहिजे तें हे नियम सांगतात. प्रत्यक्षांत माणसें अमुकच एका प्रकारें वागतील असें भाकीत ते वर्तवीत नाहींत. पश्चिमी सभ्यतेची जी प्राचीन परंपरा आहे त्या परंपरेनुसार सुसंस्कृत समाजांतील आदर्श व्यवहाराचीं तीं तत्त्वें आहेत.

यांच्यापेक्षां मूलतः निराळ्या तत्त्वांच्या आधारें राज्यसंस्था व राज्यकारभार संघटित केला जाऊं शकतो, नाहीं असें नाहीं. पण त्यांतून सुसंस्कृत व स्वतंत्र मानवी जीवन निर्माण होणार नाहीं.





मिरज मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष

प्रा. श्री. के. क्षीरसागर

(साहित्य–परिचय व मुलाखत)

श्री. शंकर वि. वैद्य

एकदां एका ज्योतिषिबुवांपुढें कुंडली टाकून मी त्यांच्या अभिप्रायाची वाट पहात थांबलों. ज्योतिषिबुवांनीं कुंडली परत माझ्या अंगावर टाकीत म्हटलें,

" मी आत्तां माझ्या मनःस्थितींत नाही. या नुसत्या चौकटी आहेत झालं ! "

आपला मूड लागत नाहीं अशी सबब एखाद्या गायकानें सांगितली वा एखाद्या कवीनें सांगितली तर हरकत नाहीं. ज्योतिषीबुवांनीं पण ही सबब सांगावी याचें आश्चर्य वाटलें. मीं त्यांना म्हटलें, " मूड लागल्यावर या चौकटींचे काय अक्षांशरेखांश होतात काय ? "

" तुम्ही चेष्टेनें बोलत असला तरी बरोबर बोलत आहांत. मी तन्द्रींत असलों कीं या बारा घरांत सारा खगोल विभागला जातो. नजर दिशांना आरपार भेदून जाते. सारे ग्रह नजरेच्या कक्षेंत येतात... आणि... आणि बरंच कांही वेगळं घडतं ! "

आतां माझ्या ध्यानांत येतें कीं कोठलीहि व्यक्ति उल्हासांत आणि आपल्या आवडीच्या विषयाच्या तन्द्रींत सांपडणें यासारखा सुयोग नाहीं. मी प्रा. श्री. के. क्षीरसागर यांची मुलाखत घ्यावयास गेलों त्यावेळीं ते अगदीं हव्या त्या मनःस्थितींत सापडले ही गोष्ट मी मोठ्या सुयोगाची समजतों ती यासाठींच.

प्रा. क्षीरसागर मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष म्हणून निवडले गेले यामुळेंच माझ्या मनांत त्यांच्याविषयीं कुतूहल निर्माण झालें असें मुळींच नाहीं. माझ्या मनांत त्यांच्याविषयीं कुतूहलाची भावना पूर्वींपासूनच होती, ती या निवडीमुळें अधिक वाढली यांत शंका नाहीं. मराठींतले एक प्रभावी टीकाकार हा त्यांचा लौकिक मला माहीत होता. कांहीं वर्षांपूर्वीं वसंतव्याख्यानमालेंत " नवकाव्यावरील आपली कैफीयत मांडतांना क्षीरसागरांनीं त्यांना न आवडणाऱ्या वाङ्मयीन प्रवृत्तीवर जो प्रखर हल्ला चढवला होता त्यावेळीं त्यांच्यांतील निर्भयता, सडेतोडपणा; सवालापेक्षां प्रभावी ठरणारे जबाब देत व जबाबापेक्षां भेदक ठरणारे सवाल टाकून प्रतिपक्षाची त्रेधातिरपीट करण्याचें अव्वल कसब आणि वाङ्मयीन मूल्यांविषयीची ठांवेठोक भूमिका यांचें दर्शन मला घडलें होतें. व्यक्ति आणि वाङ्मय, सुवर्णतुला, राक्षसविवाह ही भावकथा ज्ञानकोशकार केतकर अशा प्रकारचें त्यांचें लेखन वाचून त्यांच्या वाङ्मयविषयक व जीवनविषयक निष्ठांची कल्पना मला आलेली होती. त्यामुळें त्यांच्याकडे मुलाखतीस जातांना कांहीं शेलके प्रश्न मीं मुद्दाम बरोबर नेले होते.

स्वतंत्र बुद्धि व विषयापाशीं संबंधित नसलेल्या व्यक्तीच्या मोठेपणाचा मुलाहिजा न ठेवतां निर्भयपणें हल्ला करण्याची प्रवृत्ति हे क्षीरसागरांचे गुण त्यांच्या वाङ्मयीन तपस्येच्या कालखंडांत अनेकदां तावून सुलाखून निघाले. मराठी वाङ्मय-क्षेत्रांत वेळोवेळीं घडलेल्या विशिष्ट उठावांवर व प्रवृत्तींवर त्यांनीं निकराची चढाई केलेली आहे असेंच दिसतें. स्वा. सावरकर कीर्तीच्या शिखरावर असतांना त्यांच्या भाषाशुद्धीच्या चळवळीवर उघडपणें टीका करणें अत्यंत अवघड होतें. परंतु खरी भाषाशुद्धि वेगळी आहे आणि सावरकर व माधवराव पटवर्धन तिचे खरे वैरी आहेत असें आपलें मत क्षीरसागरांनीं अत्यंत प्रखडपणें मांडलें. त्यावेळीं सावरकर–पटवर्धनांचा व

अनुक्रमणिका





त्यांच्या पंथीयांचा क्षीरसागरांनीं जो तिखट उपहास केला त्याला तोड नाहीं. भाषाशुद्धि करीत असतांना भाषा अवघड, कृत्रिम व विद्रूप करणें क्षीरसागरांना मुळींच पटलें नाहीं. यावर टीका करतांना, "सावरकर पटवर्धन यांसारखे पंथाग्रही व लहरी लेखक जी कमालीची कृत्रिम भाषा लिहीत आहेत व प्रत्यही बदलून विद्रूप करीत आहेत ती भाषा जातिभ्रष्ट आहे"; "ज्याचें ध्येय शुद्ध भाषाशास्त्रीय असेल तो फारशी शब्दाहूनहि कानडी शब्द दूरचे समजेल"; "भाषा हें एक संस्कृतीचें अंग आहे व संस्कृतिवर्धनाचें साधन आहे. अतएव भाषेसंबंधी-देखील जागरूक राहावें. पण केवळ भाषा म्हणून भाषा सोवळी राखणें हें शनिवारवाड्यावर मुकटे वाळविण्याहून कमी हास्यास्पद नाहीं." "परकीयांच्या संस्कृतीचीं महत्त्वाचीं अंगें स्वीकारून आपल्या संस्कृतीची अवहेलना करणें आणि केवळ भाषाशुद्धीवर जोर देणें म्हणजे मात्र राष्ट्रीय दृष्ट्या भाषाशुद्धि नव्हे" असें लिहून "त्यांची चळवळ भाषात्मक नसून राजकीय आहे" अशा जाहीर आरोप क्षीरसागरांनीं केला. भाषाशुद्धीच्या चळवळींत दिसून येणाऱ्या कांहीं विसंगतीवर क्षीरसागरांचा रोख होता. सावरकरांचा राष्ट्रवादी दृष्टिकोन ध्यानांत घेतला तर त्यांच्या प्रतिपादनांत अर्थ होता व क्षीरसागरांचा व्यवहारवादी दृष्टिकोन ध्यानांत घेतला तर त्यांतहि अर्थ होता. आज पंचवीस वर्षें पुढें आल्यानंतर असें ध्यानांत येतें कीं उभयपक्षांतील अतिरेकी गोष्टी समाजानें टाकल्या आहेत व त्यांतलें ग्राह्य मर्म व्यवहारांत आणलें आहे. सावरकरांच्या शब्दशुद्धीचा "स्वीकार एकाहि ग्रंथकारानें किंवा वृत्तपत्रानें केला नाहीं" या क्षीरसागरांच्या विधानाला विरोधी जाणारे "दैनिक, स्थानक, दिनांक, वाचनालय, भारत, नौदल, सैनिक, संचलन, गणवेष, सचिव, उत्तरदायित्व, वैध, अवैध, विधानसभा, मंत्री, कोषाध्यक्ष, मूल्य, कारागृह, उपस्थिति, महाविद्यालय, प्राचार्य, प्राध्यापक, नगरपालिका, महापौर" असे शेंकडो शब्द रुळले आहेत. प्रत्यक्ष क्षीरसागर धंदा 'Career,' रूपमुक्तता (Grotesqueness), वस्तु-समूह पेलणें (mass-handling), निर्लोभपणें (without interest), कल्पनाविलास (Fancy), अशा पद्धतीनें लिहितात, बाह्य आकृति, अतिवास्तवता, वास्तववादी, प्रतिमा, विद्युत्संदेश, मुक्तपद्य, नियतकालिक असे शब्द वा परिभाषा योजतात तेव्हां सावरकरवादाच्या मर्माचा ते ओझरता तरी अंगीकार करतात असें म्हणतां येईल. या उलट असे अनेक इंग्रजी व फारसी शब्द दर्शवितां येतात कीं जे हट्टीपणानें मराठींत तसेच स्थिरावलेले आढळतील. सावरकर व क्षीरसागर यांच्या भूमिकांतील तथ्य समाजानें ग्रहण कसें केलें हें यावरून चांगलें दिसेल. परंतु आपली भूमिका क्षीरसागरांनीं सडेतोड रीतीनें, निर्भीड रीतीनें मांडली हें महत्त्वाचें आहे. १९३७ सालीं राजकीय पक्षांच्या चोरवाटांतून पुरोगामी वाङ्मयाची चळवळ निर्माण झाली तेव्हां 'गार्की-डे' साजरा करण्याच्या निमित्तानें एक पुढारी साम्यवादाची स्तुति करून मराठींतील स्वच्छंदवादी व अन्य लेखकांची निंदा करूं लागले तेव्हां, "महाशय आपण गार्कीविषयीं कांही बोलाल तर लोकांना हवें आहे" अशा शब्दांत क्षीरसागरांनींच त्यांना चमकावलें. "Realistic literature is the only literature, proletariat literature is the only literature" याला, उत्तर म्हणून "वास्तववाद हा आधुनिक युगाचें वैशिष्ट्य आहे हें खरें पण वाङ्मयीन मूल्यें हीं कांही शाश्वत तत्त्वानुसारें सिद्ध होत असतात" अशी आपली भूमिका क्षीरसागरांनीं स्पष्ट केली व वाङ्मयीनमूल्यांवरची स्थिरदृष्टि प्रकट केली. १९४५ च्या सुमारास सानेगुरुजींच्या विशिष्ट विचारसरणीवर क्षीरसागरांनीं टीका केली. "जीवनावर प्रेम असल्याखेरीज इतरांवर प्रेम





करण्यास सांगण्यांत काय अर्थ आहे ?" असा क्षीरसागरांचा सवाल होता. यानंतरच्या काळांत क्षीरसागरांनीं नवकाव्याची भरपूर हजेरी घेतली. नवकाव्यांत आढळणारी अश्लीलता, दुर्बोधता व जीवनाची उबग यांवर त्यांनीं भेदक टीका केली. अशा प्रकारचें काव्य विकृत मनोवृत्तीचें लक्षण आहे, असें सांगितलें. "आजचें नवकाव्य म्हणजे कांही अंशीं सौंदर्यपूजनाविरुद्धची प्रतिक्रिया आहे" "साहित्यिकांना आणि शास्त्रज्ञांना न पचलेल्या नव्या मानसशास्त्राची परिणति" असलेल्या "अति वास्तववादी लाटेचें अनुकरण आहे". "तशीच ती वर्डस्वर्थ व टेनिसन् यांच्यासारख्या प्रतिष्ठित कवींनीं सोडलेल्या दोन पिल्लांची विद्रुप वाढ होय" असें त्यांचें नवकाव्याविषयींचें नि:संदिग्ध मत त्यांनीं 'मेघालोक'च्या प्रस्तावनेंतहि ठासून मांडलें आहे.

क्षीरसागरांच्या बुद्धीला व भावनेला जें पटलें नाहीं तें लोकप्रिय असलें तरी त्यावर कठोर टीका करण्याचें ब्रीद त्यांनीं सोडल नाहीं. या उलट त्यांना जें पटलें तें लोकप्रिय नसलें तरी त्याचा हिरीरीनें पुरस्कार करण्याचेंहि त्यांनीं सोडलें नाहीं. एका विशिष्ट कारणासाठीं एखाद्या व्यक्तीचा गौरव व अन्य कारणासाठीं त्याच व्यक्तीचा उपहास असा विरोधी वाटणारा प्रकार त्यांच्या लेखनांत आढळेल परंतु तडजोड व समन्वय या गोष्टींना क्षीरसागरी साहित्यांत जागा नाहीं.

प्रा. क्षीरसागरांचा अभ्यास हा केवळ साहित्य क्षेत्रापुरता मर्यादित नाहीं. लोकहितवादीपासून डॉ. केतकरांपर्यंत समाजसुधारकांच्या विचार-प्रणालींचा सखोल अभ्यास त्यांनीं केला आहे. गांधी, रॉय, नेहरू यांच्या दृष्टीकोनांचें परिशीलन केलें आहे. विवेकानंद, आचार्य राधाकृष्णन्, जे. कृष्णमूर्ति, शॉ, शरदबाबू, रवीन्द्रनाथ ठाकूर यांचा लेखनाचा त्यांचा गाढ व्यासंग आहे. मराठी काव्य-नाटकावर तर त्यांनीं वेळोवेळीं भरपूर टीकालेखन केलें आहे. वाङ्मयीन टीकाशास्त्रीय प्रकारपद्धतींची, व वाङ्मय-मूल्यांची चिकित्सा त्यांनीं सूक्ष्मपणें केली आहे. 'राक्षसविवाह' ही एक 'मनोविश्लेषणात्मक भाव-कथा'— त्यांनीं लिहिली असून आपल्या समाजांतील विवाह-पद्धतींतील गर्ह्य भागावर प्रकाश टाकला आहे. म्हणजे राजकारण व समाजकारण यांशीं संबंधित असलेल्या व्यक्तींचा व प्रणालींचा अभ्यास त्यांनीं केला आहे, तत्त्वज्ञान हा त्यांचा खास आव-डीचा व चिंतनाचा विषय आहे आणि साहित्य-शास्त्राचा त्यांचा खोल व्यासंग आहे.

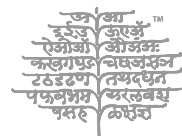
तत्त्वाच्या बाबतींत तडजोड नसावी ह्या मनां-तल्या आदर्श भूमिकेला क्षीरसागरांच्या लेखनानें चांगलेंच पाठबळ मिळालें. आणि माझ्या दृष्टीप्रमा-णेंच मी त्याच्यावरचे निष्कर्ष काढले. 'व्यक्ति आणि वाङ्मय' या पुस्तकांतील 'लोकहितवादी' व "खरी भाषाशुद्धि आणि तिचे वैरी" हे लेख पुन:पुन: वाचण्यासारखे आहेत. विष्णुशास्त्री चिपळुणकरांनीं आपल्या उपहासप्रधान शैलीनें लोकहितवादींविरुद्ध जें मिरचीच्या भुरक्याचें चक्री-वादळ उठवून दिलें त्यांतून लोकहितवादी म्हणजे 'इंग्रजधार्जिणे' हाच एक समज अल्पज्ञ लोकांत रूढ झाला. परंतु लोकहितवादींनीं जें कठोर आत्म-परीक्षण केलें होतें व वैयक्तिक, सामाजिक, आर्थिक (व राजकीयसुद्धां) विकासाचा मार्ग सांगि-तला होता त्याला अव्वल इंग्रजीच्या काळांत तोड नव्हती. लोकहितवादींच्या श्रेष्ठत्वाचे हे पैलु क्षीरसाग-रांनीं घासूनपुसून स्वच्छ करून दाखवले आहेत. चिपळूणकरांच्या अनेक मतांची "हास्यापद", "पोरकट" या विशेषणांनीं क्षीरसागरांनीं संभा-वना केली आहे व "विष्णुशास्त्रींनीं गौण मुद्यावर अलंकारिक व्याख्यान करून वाचकांस चकवलें आहे", असें स्पष्टपणें सांगितलें. व्यक्तिपरी-क्षण या लेखांत, "आपल्या वैचारिक बैठकीवर स्थिर राहून मागें आणि पुढें तीक्ष्ण नजर फेकणारा

पहिला पुरुष म्हणजे लोकहितवादी," या शब्दांत त्यांनीं लोकहितवादीचें मोठेपण सांगितलें आहे. भाषाशुद्धीविषयक भूमिकेचें विवेचन वर आलेंच आहे. या लेखांतील क्षीरसागरांच्या शैलीचा झंझावाती आवेग बघण्याजोगा आहे. 'व्यक्ति आणि वाङ्मय' या पुस्तकांतील साहित्यविषयक लेख विशिष्ट प्रसंगीं व विशिष्ट दृष्टिकोनांतून लिहिले आहेत. त्यामुळें तांबे, यशवंत यांच्या काव्याविषयीं, गडकरी, अत्रे यांच्या नाटकाविषयीं परिपूर्ण—सांग विवेचन या लेखांत सांपडणार नाहीं. किंवा क्षीरसागरांच्या वाङ्मयकलाविषयक सर्व कसोटयांचें नीट दर्शनहि घडणार नाहीं. आजच्या दृष्टिकोनांतून अपुरेपणाहि आढळेल. कारण हें लेखन वीस—बावीस वर्षांपूर्वीचें आहे कीं ज्यावेळीं भावगीत व भावकविता या जाणिवा सुस्पष्ट नव्हत्या, स्वभावपरिपोष या शब्दानें 'Characterisation' ही कल्पना पेलली जात असे, आजची टीकेची परिभाषा, आजच्या कल्पना त्या काळीं नव्हत्या. "मोरोपंताच्या काव्यांत पाकनिष्पत्ति चांगली साधली आहे, त्यांचें काव्य वाचतांना आनंदाचे ढेंकर येतात" या थाटाची भोजनसंबंधी भाषा वाङ्मयसमीक्षेंत योजणारा विशिष्ट वर्ग अद्याप होता. क्षीरसागरांच्या लेखनांत असें कांही मुळींच नाहीं. १९३७ पासून आजपर्यंत क्षीरसागरांच्या वाङ्मयविषयक जाणिवांत विकास झाला असेल, त्यांना जी सूक्ष्मता आली असेल ती मात्र त्या काळांत असणें शक्यच नाहीं. परंतु क्षीरसागर हे खूप खोलवर जाऊन पोचतात याचें प्रत्यंतर अनेक ठिकाणीं येतें. "कविवर्य तांबे आणि सामाजिक सुधारणा" या विषयीं प्रो. मायदेव यांनीं जो लेख लिहिला त्याविषयीं लिहितांना क्षीरसागर लिहितात, "वस्तुत: तांबे यांच्या काव्याचा या दृष्टीनें विचार करणें म्हणजे त्यांच्या काव्याचें रहस्य पूर्णपणें विसरणें होय. तांब्यांनीं सुधारणेकरतां लिहिलें नाहीं व तांबे यांच्या दृष्टीनें कोणतीहि सहेतुक सुधारणा काव्याचा विषय होणें शक्य नाहीं" बाह्य गोष्टींवर भर देऊन कवितेच्या "रक्ताचें व आत्म्याचें" वैशिष्टय विसरणें योग्य नाहीं असें क्षीरसागरांचें मत आहे. याच वृत्तीनें "देवांवर नको तर विधवांवर लिहितों, विधवांवर नको असल्यास शिवबावर लिहितों, कवी वाईट असतील तर शाहीर होतों आणि हें सर्व चुकत असेल तर मजुरावर लिहितों" असें म्हणण्याची तयारी असलेल्या कवींची त्यांनीं चेष्टा केली आहे. म्हणूनच "आजच्या काळाला असा कवि हवा होता आणि तसा नको होता ही दृष्टि काव्यदृष्टीपेक्षां तात्पुरती प्रगतीची दृष्टि असें म्हणावें लागेल" असें ते म्हणतात. लोकप्रिय कविता म्हणजे उत्तम कविता असें नाहीं असेंहि ते सांगतात. मात्र कवीच्या काव्यांतून कांही संदेश असावा, "विविध वृत्तींच्या गीतांतून ऐकूं येणारे वेगवेगळे सूर एका गंभीर तत्त्वज्ञानांत विलीन होत आहेतसे दिसेल, आज जागजागीं आढळणाऱ्या निराशेच्या सुरांस श्रद्धेचा पैलतीर असलेला आढळून येईल व आज जागजागीं उन्नत मस्तकानें वावरणारी आत्मनिष्ठा केवळ आत्मगौरवार्थ नसून इतरांसहि आशा देऊन धीट बनवीत आहे असें दिसेल" — असें असावें असें क्षीरसागर यशवंतांविषयी जेव्हां लिहितात तेव्हां कलावादी क्षीरसागर व जीवनवादी क्षीरसागर हे एकमेकांना कसे सांभाळून घेतात हें दिसेल.

'सुवर्णतुला' हें क्षीरसागरांचें पुस्तक चांगलेंच गाजलेलें आहे. एखाद्याच्या मोठेपणाच्या आहारीं जाऊन किंवा मोहबतीखातर गुळगुळीत लिहिणें त्यांच्या लेखनांत कसें बसत नाहीं हें या ठिकाणीं तर अधिक चांगलें दिसतें. 'गांधी आणि गांधीवाद', पं. जवाहरलाल नेहरू, रवीन्द्रनाथ, व्यक्तिपरीक्षण असे उत्तमोत्तम परीक्षणात्मक लेख या पुस्तकांत आहेत. महात्माजींच्या विविध प्रणालींचें रहस्य व मोठेपण गांधीवरील लेखांत फारच




सूक्ष्मपणें उकलून दाखविलें आहे. गांधींचें तत्त्वज्ञान व आचार यांतील मेळ शोधण्याचा कुशल यत्न या लेखांत आढळेल. तरीपण, ''जेथें परमावधीची निर्भयता दिसली, तेथेंच अव-सानघातकीपणा दिसून आल्यामुळें लोक निराश होत, चिडत'' अशीं निंदानें पण त्यांनीं मांडलीं. "गीतांजलींतील मधुर भक्ति व मधुर संगीत हीं या देशांत मोठीशीं अपूर्व ठरण्यासारखीं नाहींत हें खोटें नाहीं" या शब्दांत गीतांजलीची मर्यादा त्यांनीं दाखविली, तर "कलावंत आणि सुंदर स्त्रिया यांचा उपयोग पराक्रम आणि तत्त्वविचार यांच्या प्रत्यक्ष रूपानें नसतो; तर स्फूर्ति व प्रेरणा यांच्या अप्रत्यक्ष रूपानें असतो.'' या रीतीनें रवीन्द्रांच्या वाङ्मयांतील ध्येयदर्शित्व व प्रेरकता यांचें गुणगान केलें. ज्ञाने-श्वरांपासून केतकरकालापर्यंत महाराष्ट्रीयांनीं कोण-कोणत्या व्यक्तींची व तत्त्वांची पूजा केली, ती कां केली, त्यांत काय चुकलें हें दर्शविणारा क्षीरसागरांचा व्यक्तिपरीक्षण हा लेख त्यांतील जहाल भाषेमुळें कांहींना आवडला नाहीं तरी क्षीरसागरांच्या मार्मिक व शोधक दृष्टीबद्दल आवर्जून उल्लेखला पाहिजे. क्षीरसागरांचें डॉ. केतकरप्रेम या लेखांत उसळून वर आलेलें दिसतें. डॉ. केतकरांनीं जसें महाराष्ट्री-यांचें काव्यपरीक्षण केलें तद्वत् क्षीरसागरांनीं हें व्यक्तिपरीक्षण केलेलें आहे. "ज्याला बहुतेक प्रमुख महाराष्ट्रीयांनीं पुरता ओळखला नाहीं, असा केतकर हा मोठ्यांत मोठा महाराष्ट्रीय होय." "केत-करांच्या विचारसरणीचें आकलन होणें म्हणजे अनेक केवळ सामान्य व रेम्याडोक्या विचारसंप्रदायांचें विसर्जन करणें होय. केतकरांचे क्रांतिकारक विचार महाराष्ट्रांत पचले असते तर रानडेपूजन, आगरकर-पूजन, खाजगी शिक्षणसंस्थापूजन, महर्षि कर्वेपूजन, केसरीपूजन, कोल्हटकरपूजन, वगैरे अनेक हास्यास्पद पूजनें महाराष्ट्रांतून मागेंच लुप्त झालीं असतीं. मार्क्स-संप्रदायामुळें जितके निकोप मूर्तिभंजक महाराष्ट्रांत दिसूं लागले, त्याहूनहि निकोप मूर्तिभंजक केतकर-संप्रदायानें तयार केले असते." — केतकरांचें मोठे-पण समाजाला कळलें नाहीं याविषयीं क्षीरसागरांनीं किती कठोर उपहासानें लिहिलें आहे याची कल्पना वरील कांहीं ओळींवरून येईल. क्षीरसागरांच्या मतांत ग्राह्यांश आहे हें नाकारतां येणार नाहीं. परंतु लेखाची वाचनीयता वाढवणारी क्षीरसागरांची चुरचुरीत शैली मोठमोठ्या व्यक्तींवर असे मर्मांतक आघात करते कीं, प्रतिपादनास घेतलेल्या विधाना-विषयीं कलुषित वातावरण निर्माण व्हावें. उपहासानें सामान्यजन चकविले जातील, मनोरंजन होईल परंतु विचारवंतांचा बुद्धिभेद हा कुशाग्र तर्कपद्धतीनेंच होतो. उपहासप्रधानशैली ही अनेकदां स्वतःचे शत्रु स्वतःच्या अस्तनींत घेऊनच अवतरते. दुसरी गोष्ट अशी कीं एका व्यक्तीचें मोठेपण सिद्ध करतांना रानड्यांपासून– कोल्हटकरांपर्यंत सारीच मोठी मंडळी खर्ची घालावी लागतात असें नाहीं. तथापि एका लेखांत क्षीरसागरांच्या व्यक्ति-त्वाची चमक कोणास पाहावयाची असेल तर हें 'व्यक्तिपरीक्षण' वाचावेंच. डॉ. केतकर आणि डॉ. जॉन्सन यांची अनेकदां केली जाणारी तुलना क्षीरसागरांना मुळींच पसंत नाहीं. 'ज्ञानकोशकार केतकर' या छोट्या पुस्तिकेंत क्षीरसागर म्हणतात, "अवाढव्य देह, निःस्पृह वृत्ति, तीव्र मर्दानी बुद्धिमत्ता, कोशरचना वगैरे सादृश्यामुळें आणि किंबहुना दोघांसहि विशेषेंकरून शोभणाऱ्या डॉक्टर या उपपदांमुळें ही तुलना स्वाभाविकच आहे. तथापि मोठमोठीं सैन्यें हालविणारा आणि लढाया मारणारा नेपोलिअन अगर शिकंदरासारखा सेनापति आणि आपल्या गल्लींतील आखाडा चालविणारा आणि बक्षिसाच्या कुस्त्या खेळणारा पेशा पेहलवान यांत जें अंतर तेंच केतकर आणि जॉन्सन यांत होतें".





'राक्षसविवाह' ही मनोविश्लेषणात्मक भावकथा वेधक आणि वाचनीय आहे. परंतु यांतील निरूपणाला एवढें महत्त्व प्राप्त होतें कीं त्यातून व्यक्तिरेखांचीं रूपें ठळक होऊन बाहेर पडत नाहींत. कथानकाला पीळ निर्माण होऊं शकत नाहीं. अनेक ठिकाणीं तीन तीन चार चार ओळींचीं वाक्यें येऊन निबंधाचा थाट निर्माण होतो. कथा शोकान्त आहे व ती कशी लिहिली गेली हें पूर्वेतिहासांत अगोदरच सांगितल्यानें कथेच्या वेधकतेवर प्रतिकूल परिणाम होतो. कथेचा विस्तार थोडक्यांत आवरतां आला असता. परंतु आपल्याकडील विवाह-समस्या पाहिली कीं एका सामाजिक दृष्टिकोनांतून या कथेचें महत्त्व ध्यानांत येतें. "बाजारी वधूपरीक्षा, वरपक्षाची जेत्याची भूमिका व अपरिचित वराला एका दिवसांत शरीरार्पण यामुळेंच मला रूढविवाह राक्षसविवाह वाटतो" या वाक्यांतून लेखकाची दृष्टि कळून येईल.

पाश्चात्त्य टीकाशास्त्राचें परिशीलन करून व त्यावर स्वतंत्र विचार करून नव्या घर्तीनें टीकालेखन करणारांचे क्षीरसागर हे एक प्रतिनिधि आहेत. क्षीरसागरांचें वाङ्मयविषयक, टीकाशास्त्रविषयक विपुल स्फुट लेखन आहे. तें डोळ्यांसमोर ठेवून मी क्षीरसागरांच्याकडे गेलों व इकडच्या तिकडच्या गप्पा मारतां मारतां आमचें संभाषण विशिष्ट मार्गावर येऊं लागलें. माझ्या मनांत अनेक प्रश्न उसळ्या मारीत होते. चर्चेच्या ओघांत कम्युनिस्टांचा व पुरोगामी वाङ्मयाचा उल्लेख निघाला तेव्हां मीं त्यांना विचारलें,

"पुरोगामी वाङ्मयाच्या चळवळीवर आपण टीका केली– परंतु एखाद्या कादंबरींत कम्युनिस्ट नायक होऊं शकेल कीं नाहीं ?"

"अर्थात् !" उत्तर तयार असल्यासारखें ते म्हणाले. यावर प्रश्न अधिक घसास लावण्याच्या हेतूनें मी म्हणालों,

'परंतु कम्युनिस्ट नायक आला कीं त्याची विचारसरणी मांडणें आलें. या पद्धतीनें वाङ्मयांत विशिष्ट तत्त्वज्ञान घुसतेंच कीं नाहीं ?'

"नाहीं."

"तें कसें ?"

"त्याचं असं आहे, कादंबरींतला नायक हा जीवनाचा एक नमुना म्हणून कादंबरींत येतो. कादंबरींतल्या तत्त्वप्रतिपादनाला कलेचीं बंधनें पडतात."

चर्चेला चांगलें तोंड लागलें हें माझ्या ध्यानांत आलें. क्षीरसागर डोळे किलकिले करीत अंतर्मुख होत प्रश्न उलटापालटा करून पाहात उत्तर देत आहेत असें मला दिसलें. त्यांच्या उत्तरावर मला दोन चांगले प्रश्न सुचले. पण ते तसेच आवरून धरीत त्यांच्या उत्तराला उद्देशून म्हणालों,

"जाणता रसिक असेल तर त्याला जीवनाचा नमुना व कला या गोष्टी कळणार ! साध्या वाचकावर त्या तत्त्वप्रणालीचा परिणाम होणारच असं नाहीं आपणांस वाटत ?

'तें खरं आहे. पण त्याला निरूपाय आहे !'

प्रश्नाची मर्यादा चटकन् संपली तेव्हां माझ्या मनांत निर्माण झालेल्या दोन प्रश्नांतला एक मी तेवढ्यांत पुढें सरकवला व विचारलें,

"कम्युनिस्ट नायक हा जीवनाचा नमुना म्हणून येत असेल तर नवकाव्यांतला आशय हा जीवनाचा नमुना म्हणून मानायला आपली काय हरकत आहे ?"

या प्रश्नावर क्षीरसागर फार उसळतील अशी माझी अपेक्षा होती. पण ते अंतर्मुख होत शांतपणें म्हणाले,

"जीवनप्रेमानें साहित्यांत कुरूप गोष्टीहि सुंदर होतात. म्हाव्यात ! Beauty is not complete unless it is supplemented or coloured by love. नवकाव्यांत याचा अभाव आहे. विषय-आशयावर माझा बहिष्कार नाहीं. यामा कादंबरी मला आवडते. तिच्यांत येणारी जी Tragic sublimity आहे ती महत्त्वाची आहे. शिवाय...

एवढें म्हणून त्यांनीं डोळे उघडून माझ्याकडे पाहिलें, मी शांतपणें ऐकतच होतों. मीहि त्यांच्या निवेदनाशीं समरस होत आहे असं पाहून ते पुन्हां अंतरंगांत गढून जात म्हणाले,

" शिवाय– आम्ही कांही अगदीं नवीन मांडीत आहोंत ही घोषणा मला पसंत नाहीं. Whatever is new in new poetry, in the so called new poetry, is not poetic and whatever is poetic in it is not new ".

या प्रश्नाला गति देणारें जळण संपलें आहे असें माझ्या ध्यानांत आलें. पण मघाशीं एक प्रश्न मी हातचा राखून ठेवला होता. सबंध चर्चा मागच्या प्रश्नाकडे नेत मी जिज्ञासूपणानें विचारलें,

" तत्त्वप्रतिपादनाला कलेचीं बंधनें पडतात असें आपण म्हणालांत, असें असेल तर डॉ. केतकरांच्या कादंबऱ्यांतील तत्त्वज्ञानाच्या आधारावर आपण त्या मोठ्या ठरवतों......

' थांबा, थांबा ! परत विचारा ! '

–यावर मी प्रश्नाची आवरासावर करीत म्हटलें,

" मला शेवटीं अशा प्रश्नावर यायचंय कीं केतकरांच्या कादंबऱ्या कलादृष्ट्या श्रेष्ठ कशा ठरवतां येतील ? "

' सगळ्या तशा नसतील ' सैल आहेत असं म्हणा हवं तर ! पण ' ब्राह्मणकन्या ' ही कादंबरी मला सर्वदृष्टींनीं आवडते ' कम्युनिस्ट नायक असावा कीं नाहीं या संदर्भांत या कादंबरीच्या नायकाचा नमुना,...... काय त्याचं नांव......

" मला वाटतं रामराव "

" हां ! तो बघण्यासारखा आहे. "

अगदीं पहिल्या प्रश्नाला फेरी घालून आम्ही आलों तेव्हां मी विषयांतर करीत विचारलं,

" सध्यां तांब्यांच्या कवितांविषयीं बरीच चर्चा चालू आहे. त्यांच्या कवितांतील अनुभव सामान्य आहेत याविषयीं आपलं काय मत आहे ?

" माझं मत अर्थातच या विरुद्ध आहे ! अशीं विधानं दिशाभूल करणारीं आहेत. "

" पण झपूर्झा कवितेंतल्या अनुभवांत जें असाधारणत्व आहे, नावीन्य आहे तें तांब्यांच्या कवितांत नाहीं असं म्हणतात. "

" एका उत्कट क्षणाचं उत्तम आविष्करण म्हणून झपूर्झा चांगली आहे. पण असामान्यत्व वगैरे सायकॉलजी ज्यांनीं वाचली नाहीं त्यांच्या दृष्टीनें ठीक आहेत. मानसशास्त्राच्या अभ्यासकाला त्यांत नवीन नाहीं ! "

माझा मानसशास्त्राचा अभ्यास नाहीं. तेव्हां मानसशास्त्राच्या आडरानांतून हमरस्त्यावर येत मी प्रश्न टाकला.

" मग तांब्यांच्या कवितांविषयीं आपलं काय मत आहे ?

" त्या कवितांत विशुद्ध कविता बरीच आहे. 'घट भरे प्रवाहीं बुडबुडनी' सारख्या कवितेंत तल्लीन, आर्त अशा व्यक्तीचं चित्र कवि स्वतः आर्त न होतां काढतो. No anyother motive but to paint a picture ! "

" पण मग कविता नुसतं Objective चित्रण आहे असा त्याचा अर्थ होईल ! "

" I defend objectivity ! विषयाशीं समरस होऊनहि अलिप्तपणें कलावंताला विषयाकडे बघतां येतें. "

या रुळावरून त्या रुळावर गाडी नकळत न्यावी तसा मी आणखी एक प्रश्न विचारला,

केशवसुत आणि तांबे आणि रविकिरणमंडळांतले कवि यांत आपण कांही भेद करतां ?

" करतों. रविकिरणमंडळांतले कवि तांबे-केशवसुतांच्या दर्जाचे नाहींत. त्यांच्यापेक्षां श्रेष्ठ तर मुळींच नाहींत ! त्यांचा तसा समज होता ! स्पर्धेची भावनाहि होती. तांत्रिक चुकांना त्यांनीं फार महत्त्व दिलं. रचना, सफाई यांना महत्त्व देतां देतां मूळ

अनुक्रमणिका





गाभ्यावरचं लक्षच उडालं. विरहतरंग मला आवडत नाहीं. तथापि सामान्यांच्या सामान्य भावना रंगवणारे कवि असं म्हणण्यांत त्यांना अन्याय होईल. यशवंत, माधव ज्यूलिअन्, घाटे यांच्या कविता मला आवडतात. "

" कोणत्या ? "

" माधवरावांची ती केमालपाशावरची आणि यशवंतांच्या दैवतें मायतात; युगंधरांचें पाळुपद. I would Say, there is capacity to feel the throbs of world's event ! पण 'ते हवेत माझे मला, मज मिळति न शिशुचे मुके' अशा कविता मात्र सामान्य वाटतात ! "

—क्षीरसागर हे कला आणि जीवन यांची फारकत करायला तयार नाहींत हें माझ्या ध्यानांत आलें होतें. तेव्हां एक सनातन पण अवघड प्रश्न मी मुद्दामच विचारला,

" कला आणि जीवन यांचं नातं आपण स्पष्ट कराल तर मला हवं आहे ! "

" त्याचं असं आहे कलातंत्राच्या दृष्टीनें कोणतीहि कला कितीहि नीटनेटकी आणि रेखीव असली तरी कलावंताचा अनुभव बावनकशी असल्याखेरीज, सखोल असल्याखेरीज त्या कलेला श्रेष्ठत्व येणार नाहीं. Highest art is that which arises from the realisation of irony of fate ! "

" पण तांब्यांच्या कवितेंत हें कुठें आहे ?

" पण Strangeness आणि Mystery आहे. It is an aspect of the irony itself "

क्षीरसागरांची आणि माझी चर्चा चांगलीच रंगत आलेली होती. बोलतां बोलतां साहित्यांतल्या अनेक प्रश्नांचा परामर्श यांत घेतला गेला होता. अनेक मराठी लेखकाविषयीं चर्चा झाली होती. क्षीरसागर खूप समाधानांत होते. कंटाळले तर मुळींच नव्हते. घड्याळाचे कांटे नुसते फिरत होते. तरीपण आणखी एक दोन प्रश्न माझ्याजवळ तयार होतेच. त्यांतला एक मीं विचारला,

'संत वाङ्मयाविषयीं आपल्याला काय वाटतं ?'

माझं असं मत आहे कीं, खरं आध्यात्मिक वाङ्मय हें संतांचं वाङ्मय नव्हें तर गटे, शेले, म्हटल्यास शेक्सपीअरचें सुद्धां आहे. "

मला हें उत्तर समजलेंच नाहीं. तेव्हां अज्ञान झांकण्यासाठीं चेहेरा निर्विकार ठेऊन मी एकच शब्द उच्चारला,

'कारण ?'

'कारण अनुभवाच्या मार्गानें सर्वोच्च सत्याकडे जाण्याचा प्रयत्न करणारें वाङ्मय तेंच खरें आध्यात्मिक वाङ्मय मी समजतों. उलट आधीं आध्यात्मिक अनुभव घेऊन, जे लोक सामान्य लोकांवर उपकार म्हणून काव्य लिहितात ते आमचे दूरचे नातेवाईक ! Literature 'can' be looked upon as a medium through which we can attain spiritual realisation and these saints did not make literature a medium of realisaion but haviug used other media गुरुकृपा etc. they used literature for the spread of their ideals. "

संत काव्याविषयींची क्षीरसागरांची ही दृष्टि अगदीं स्वतंत्र आहे व या उत्तरांत कांहीं वेगळा दणका आहे हें माझ्या ध्यानांत आलें. तें उत्तर तसेंच टिपून घेत मी विचारलें,

" आपली ईश्वरावर श्रद्धा आहे ? "

" मी अश्रद्ध आहे याची निदान बढाई मी मारीत नाहीं. विशिष्ट परिस्थितींत आपण सश्रद्ध

बनतों, विशिष्ट परिस्थितींत अश्रद्ध बनतों; परंतु 'My faith is something like pining for faith' श्रद्धेसाठीं भुकेला असणें ही अवस्था."

परमेश्वरापर्यंत आमची चर्चा येऊन भिडली. तेव्हां साहजिकच तेथें एक मोठा विराम दिसूं लागला. माझी आपली जिज्ञासूची भूमिका होती. प्रश्न काय विचारतां येतात. परंतु क्षीरसागरांना मी बराच त्रास दिला होता, तथापि त्यांनीं तो मानला नाहीं. मराठी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदीं निवड झाल्याबद्दल मी त्यांचें पुन्हां एकदां अभिनंदन केलें व मुलाखत दिल्याबद्दल आभार मानले. भारतीय व पाश्चात्य साहित्याचें बारीक परिशीलन करून स्वतंत्र व स्वच्छ बुद्धीनें त्यावर चिंतन केलेल्या समीक्षकाच्या सहवासांत दुपारची संध्याकाळ कशी झाली हें मुळींच कळलें नाहीं.

प्रा. स. ह. देशपांडे

संयुक्त सहकारी शेती – सिद्धांत आणि व्यवहार

प्रास्ताविक

संयुक्त शेतीच्या स्वरूपाची व्यवस्था केवळ **स्वयंस्फूर्तीनें** आणि फार **मोठया प्रमाणावर** नजीकच्या काळांत अस्तित्वांत येईल आणि तशी आली तर **कार्यक्षम स्वरूपांत ती टिकून राहील** असें वाटत नाहीं. पण हें मत मांडल्यावर या योजनेचें आर्थिक विश्लेषण करण्याचें कारण उरत नाहीं, कारण तसें विश्लेषण प्रस्तुतच्या शेती धोरणाच्या दृष्टीनें अ-वास्तव ठरेल. जें घडणेंच असंभाव्य त्याच्या आर्थिक परिणामांची चर्चा कशासाठीं ?

ह्या अडचणींतून सुटण्यासाठीं 'सिद्धांत' आणि 'व्यवहार' अशी कांहींशी कृत्रिम विभागणी येथें केली आहे. पहिल्या भागांत आर्थिक उपयुक्ततेची चर्चा केली आहे ती दोन गृहीतकृत्यें मनाशीं बाळगून. एक, अशी व्यवस्था स्वेच्छेनें आणि मोठया प्रमाणावर अस्तित्वांत येईल; दुसरें, संयुक्त शेतें सर्वसामान्यपणें कार्यक्षमतेनें टिकून राहतील. दुसऱ्या भागांत हीं गृहीतकृत्यें कां स्वीकार्य वाटत नाहींत हें सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे.

तत्पूर्वी 'संयुक्त सहकारी शेती' (कोऑपरेटिव् जॉइंट् फार्मिंग्) हा शब्दप्रयोग ज्या अर्थानें आजकालच्या चर्चेतून वापरला जात आहे त्याची निश्चिति करून इतर प्रकारांशीं त्याचे असलेले साम्यभेद स्पष्ट केले पाहिजेत. शेतींतील सहकाराच्या अनेक पातळया असूं शकतील पण त्यांतील तीन भेद प्रस्तुतच्या दृष्टीनें महत्त्वाचे आहेत : (१) शेतकरी आपली जमीन स्वतः कसतो म्हणजे तिच्यांतील उत्पादक व्यवहारांचें संचालकत्व त्याच्याकडे आहे, मालकी हक्क किंवा तत्सम अधिकारहि त्याच्याकडेच आहे. पण कर्ज, खरेदी, विक्री, यांत्रिक अवजारांचा उपयोग इत्यादि बाबतींत तो इतरांशीं सहकार्य करतो, म्हणजे या लाभांसाठी तो एका किंवा अनेक सहकारी संस्थांचा सभासद होतो. 'सहकारी पद्धतीवरची खाजगी शेती' (इंडिव्हिजुअल फार्मिंग् ऑन को-ऑपरेटिव् लाइन्स्) असें नांव या प्रकारास देतां येईल. या प्रकारच्या मर्यादित सहकार करणाऱ्या संस्था म्हणजेच 'सर्व्हिस कोऑपरेटिव्ज्' किंवा 'सेवाभावी सहकारी संस्था' होत. (२) दुसऱ्या प्रकारांत सहकार याहून विस्तृत होतो. **प्रत्यक्ष उत्पादनाचे व्यवहार** येथें सहकार्यानें केले जातात. म्हणजेच उत्पादक व्यवहारांचें संचालन शेतकऱ्याकडे **न** राहतां सहकारी संस्थेकडे जातें आणि असें करण्यासाठीं **जमिनी एकवट** करणें अवश्य ठरतें. प्रत्यक्ष नियोजनाच्या बाबतींत या प्रकारांत तपशीलाचे बरेच फरक असूं शकतील पण कुठलाहि शेतकरी सभासद आणि त्याची जमीन असा संबंध यांत राहात नाहीं. मात्र मालकी हक्क अबाधित राहतो. जी जमीन किंवा इतर उत्पादन-साधनें एकत्रांत केलीं असतील त्यांच्या किमतीप्रमाणें मालकी हक्काचें उत्पन्न भाडयाच्या किंवा नफ्याच्या रूपानें चालूं राहतें. म्हणजे अशा संस्थेंत शेतीचें काम केल्याबद्दलचें उत्पन्न (मजुरी) व मालकी हक्काचें उत्पन्न (खंड किंवा नफा) अशीं दोन्ही चालूं राहतात. हें 'जॉइंट फार्मिंग'–'संयुक्त सहकारी शेती'. (३) 'संयुक्त शेती' मधून मालकी हक्काचें सभासदांना मिळणारें उत्पन्न वर्ज्य केलें कीं संयुक्ताचें 'सामुदायिक' (कलेक्टिव्) होतें. मालकी हक्क नष्ट होतो व केवळ मजुरीचें उत्पन्न चालूं राहतें. जॉइंट आणि कलेक्टिव् यांत हा **एकमेव** फरक आहे. सामुदायिक शेती यंत्रप्रधान असते किंवा ती सक्तीनें लादलेली असते असें म्हणणें हें व्याख्येंत बसणारें नाहीं. ती उत्स्फूर्त असूं शकेल (उदा० इस्रेल) किंवा लादलेली असेल (उदा० रशिया). याउलट संयुक्त शेतीसुद्धां लादलेली आणि यंत्रमय असूं शकेल. मालकीहक्काचा नष्टांश एवढेंच सामुदायिकाचें व्यवच्छेदक लक्षण आहे, हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे.

ज्या संयुक्त पद्धतीचा उद्‌घोष आजकाल चालू झाला आहे तिचा तपशीलवार आराखडा अजून समोर आलेला नाहीं. श्री. तरलोक सिंग यांची खेड्यांतल्या केवळ शेतीचेंच नव्हे तर बहुतेक सर्व व्यवहारांचे नियंत्रण करणाऱ्या संस्थेची कल्पना (जाइंट व्हिलेज मॅनेजमेंट्[1]) येथपासून तो 'वीस, पंचवीस किंवा फार तर शंभर कुटुंबांची संयुक्त शेती' ही श्रीमान् नारायण यांची कल्पना[2]—या मर्यादेंत नेमकें स्वरूप मनाशीं ठरविणें कठिण आहे म्हणून या लेखांत या तपशिलांत फारसें न पडतां केवळ संयुक्त शेतींतल्या 'संयुक्तत्वा' वरच मुख्यतः लक्ष्य केंद्रित केलें आहे. पण आर्थिक लाभालाभांच्या संदर्भांत या तपशिलालाहि क्वचित् महत्त्व येत असल्यानें त्यांचा जरूरीपुरता यथास्थल निर्देश केला आहे.

आर्थिक उपयुक्तता.

(अ) आर्थिक विकासाच्या योजनाबद्ध कार्यक्रमांत सुसूत्रता व सुलभता येणें हा संयुक्तीकरणाचा एक हेतु असणें शक्य आहे. हा दृष्टिकोन मुख्यतः नियोजनाच्या कारभारा– (अ‍ॅड्‌मिनिस्ट्रेशन) चा, यंत्रणेचा आहे. तरलोक सिंगांच्या कल्पनेप्रमाणें दर खेडयांत एक (किंवा लहान लहान अनेक खेड्यांसाठीं एक) अशा संयुक्त संस्था झाल्यावर तर कारभाराच्या दृष्टीनें कित्येक कोटि शेतांचा प्रश्न हा कांहीं लाख शेतांचा प्रश्न होतो, नियोजन अधिक प्रभावी होतें. (चीनमध्यें दहा कोटि शेतांचीं सात लाख शेतें झालीं). अशा देशव्यापी यंत्रणेंत निरनिराळया प्रकारची माहिती जमा करणें, गरजांचे आणि उत्पादनाचे अंदाज बांधणें, करवसुली करणें, कर्जपुरवठा, बी-बियाणें, खतें व सर्वप्रकारची सल्लामसलत शेतकऱ्यांपर्यंत पोचविणें; सुधारलेल्या शेती-पद्धतींचा व उत्पादनसाधनांचा प्रसार करणें इत्यादि गोष्टी सुकर होतील. आज अस्तित्वांत असलेल्या यंत्रणे-मधून हा कार्यक्रम अवश्य त्या वेगानें पार पडत नाहीं असा दावा या संदर्भांत केला जातो.

या लाभांची अतिशयोक्ति टाळणें अवश्य आहे. बऱ्याच अंशीं हा प्रश्न सरकार व सहकारी संस्था यांच्यामधील संबंधांचा प्रश्न आहे. सहकारी संस्थांना स्वायत्तता जितकी अधिक तितका नियोजनाचा प्रभाव कमी. यामुळें स्वेच्छेनें प्रस्थापित झालेल्या व सदस्या-नुवर्ती कारभार करणाऱ्या संस्थांमधून होणाऱ्या लाभांची चीनसारख्या देशांमधून होणाऱ्या लाभांशीं तुलना करणें अयोग्य होईल. आज्ञा देणारें सरकार (किंवा पक्ष) व आज्ञाधारक संयुक्तें अशी व्यवस्था असेल तरच पराकाष्ठेचा प्रभावीपणा नियोजनांत येणें शक्य आहे. पण तरीहि **स्वायत्ततेच्या आणि लोकानुवर्तित्वाच्या मर्यादेंत** सुद्धां आजच्या विस्कळीत यंत्रणेपेक्षा ही यंत्रणा अधिक कार्यक्षम ठरेल असें स्पष्ट दिसतें.

प्रत्येक गांवीं एक 'संयुक्त' असण्याऐवजी एक 'सेवाभावी' असलें तर हीं कामें तितक्याच समा-धानकारक रीतीनें होतील काय ? 'नाहीं' असें म्हणण्यास जागा आहे. कारण वर उल्लेखिलेलीं 'प्रापणा'चीं कामें (Extension Services) सेवा-भावींमधून शेतकऱ्यांपर्यंत पोचतील हें खरें आहे पण शेतांपर्यंत पोचतीलच असें नाहीं. संयुक्ताकडे उत्पा-दक व्यवहारांचें संचालकत्व असतें आणि जमीन त्याच्या ताब्यांत असते हें या ठिकाणीं ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. उदाहरणार्थ एका ऐवजीं दोन फाळ असलेले नांगर चीनमध्यें संयुक्तांना देण्यांत आले. तेव्हां ते कालावधि न होतां प्रत्यक्ष शेतांवर रुजू झाले. सेवाभावी-तर्फे हें काम इतक्या प्रमाणावर यशस्वी होणार नाहीं. (हे नांगर निरुपयोगी ठरले ही गोष्ट अलाहिदा आहे, या संदर्भांत महत्त्वाची नाहीं.)

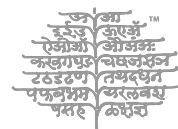
(आ) वर उल्लेखिलेला दृष्टिकोन हा 'अप्रत्यक्ष' रीत्या शेतीचें उत्पादन वाढविण्याबद्दलचा झाला. वस्तुतः अलीकडे चाललेल्या चर्चेत हा विचार फारसा ध्यानांत घेतला जातो आहे असें दिसत नाहीं (नियोजनाची ही पद्धति जास्त केंद्रीभूत आणि कदाचित् बंधनात्मक होईल अशा समजुतीनें हें झालें असेल.). ज्या विचा-राला ह्या चर्चेत प्राधान्य दिलें जात आहे तो म्हणजे शेतीवरील 'प्रत्यक्ष' उत्पादनवाढीचा विचार होय. जमिनीची क्षेत्रमर्यादा वाढल्यानें उत्पादनवाढ होते असा हा सिद्धान्त आहे.

---

१. Tarlok Singh: "Poverty and Social change," Longmans, Green & Co, 1945.

२. A. I. C. C. Economic Review, March 1, 1959.

अनुक्रमणिका





उत्पादनाविषयींच्या एका अगदी प्राथमिक पण बऱ्याच वेळा विसरला जाणाऱ्या मुद्द्याचा प्रथम विचार केला पाहिजे. तो म्हणजे असा कीं केवळ दोन जवळचीं शेतें बांध काढून एकांत केलीं म्हणजे जमिनीच्या मगदुरांत कसलाच फरक पडत नाहीं. संयुक्तीकरणांत अशी कांहीं जादू आहे असा भ्रम या विषयावरील कांहीं राजकीय पुढाऱ्यांचीं भाषणें वाचलीं असतां होण्याचा संभव आहे. तसें असतें तर निर्जन माळ किंवा साहारासारखीं मैलच्या मैल सलग पसरलेलीं वाळवंटें हीं सुजल, सुफल आणि सस्यश्यामल दिसलीं असतीं. जमिनीची धूप थांबविणें, तिला पाणीपुरवठा करणें, उत्तम बी व खतें वापरणें हींच जमिनीचीं उत्पादक शक्ति वाढविण्याचीं परंपरागत साधनें आहेत. या सर्व गोष्टींसाठीं लागणारें भांडवल हें संयुक्तीकरणामुळें कितपत निर्माण होतें हा खरा महत्त्वाचा प्रश्न आहे.

धंद्याचा विस्तार (Scale, Size) वाढत गेला म्हणजे सरासरी उत्पादनखर्च कांहीं एका मर्यादेपर्यंत कमी होत जाऊन लघुतम होतो व पुढें (बहुधा) वाढत जातो असा अर्थशास्त्रांत उपयोगिला जाणारा एक तांत्रिक सिद्धांत आहे. तेव्हां विस्तार एवढा असावा कीं ज्यावरील सरासरी उत्पादनखर्च कमींत कमी असेल. या विस्ताराला 'उत्तम' (optimum) विस्तार असें म्हणतां येईल. विस्तार यापेक्षा कमी किंवा अधिक असेल तर खर्च वाढतो. उत्तम आकाराचे सगळे घटक (Firms) झाले म्हणजे हा अपव्यय टळतो. ही जी बचत होते तिचा कांहीं किंवा सगळा भाग आणखी नवें भांडवल निर्माण करण्यासाठीं वापरतां येतो. हा 'विस्ताराच्या आर्थिक लाभांचा (Economies of Scale) नियम' होय.

शेत कितीहि लहान असलें तरी शेतकऱ्याजवळ कमींतकमी एक नांगर व बैलजोडी असा संच अवश्य आहे आणि पाच एकर शेतावर या संचाचा पुरेपूर उपयोग केला जातो असें आपण समजूं. एक एकराचेंच शेत असलें तर एकपंचमांश नांगर किंवा दोनपंचमांश बैल असे भाग करण्याची शक्यता नसल्यानें नांगर आणि बैलजोडी यांच्यासाठीं होणारा खर्च अनिवार्य आहे. पण एक एकर शेताला हा खर्च डोईजड होतो. आणि एकएक एकराचीं पाच वेगळीं शेतें असतील तर पाच नांगर व दहा बैल अवश्य आहेत. म्हणजे ज्या पाच एकरांवर खरें म्हणजे एक नांगर व एक बैलजोडी हीं पुरेशीं आहेत तेथें निष्कारण पाचपट खर्च केला जातो. हा राष्ट्रीय संपत्तीचा अपव्यय आहे.

या म्हणण्यांत जो अर्थ आहे तो प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीवरून कांहींसा स्पष्ट करतां येईल. उत्तर प्रदेश या राज्यांतील लोकसंख्या १९२१ पासून १९५१ पर्यंतच्या काळांत वाढली. या मुदतींत लागवडीखालच्या जमिनीचें क्षेत्रफळ जवळजवळ कायमच होतें. फरक एवढाच कीं शेतांचे तुकडे जास्त होत गेले. याचा परिणाम असा झाला कीं या मुदतींत नांगरांची संख्या दहा टक्क्यांनीं व बैलांची जवळजवळ तितकीच वाढली. खरें म्हणजे क्षेत्रफळ वाढलें नसतांना १९२१ सालीं जेवढे नांगर होते तेवढेच ५१ सालीं पुरे आहेत. पण असें झालें नाहीं. हा क्षेत्रविस्तार लहान होत जाण्याचा दुष्परिणाम होय.

हें सर्व खरें आहे पण यामधून 'संयुक्त शेती' हा निष्कर्ष निघत नाहीं. वरचेंच उदाहरण पुन्हा घेऊन असें म्हणतां येईल कीं एकएक एकराच्या पाच मालकांनी **सर्वांत मिळून** (सहकार्यानें) एक नांगर व बैलजोडी विकत घ्यावी व आळीपाळीनें त्यांचा वापर करावा. यासाठीं शेतें एकत्र करण्याची आवश्यकता कुठेंच निर्माण होत नाहीं. नांगर आणि बैलजोडी यांच्या बाबतींत हें जसें खरें आहे तसेंच शेतकऱ्यांना लागणाऱ्या दुसऱ्या कोणत्याहि गोष्टींबद्दल आहे. म्हणजेच संयुक्त शेतीचे म्हणून जे विस्ताराचे आर्थिक लाभ सांगितले जातात ते सर्व सेवाभावी संस्थांकडून मिळण्यासारखे आहेत. जमिनीच्या विस्ताराची अडचण त्यांत येत नाहीं. मोठ्या प्रमाणावर खरेदी-विक्री करणें, अधिक कार्यक्षम अवजारें वापरणें, मोठ्या प्रमाणावर कर्जें काढणें यामधले सगळे आर्थिक लाभ सेवाभावींकडून मिळूं शकतात. जमिनी एकत्र केल्यानें बचत होईल ती श्रमशक्तीची. पण खेडेगांवांमधून तूर्त तरी श्रमशक्तीचा तुटवडा नसल्यानें तिची बचत करणें फारसें अवश्य ठरत नाहीं; या उलट कमी माणसें शेतांत कामाला पुरेशीं होत असल्यामुळें उरलेल्यांना काम देण्याचा प्रश्न निर्माण होतो, बेकारांच्या संख्येंत भर पडते. थोड-





क्यांत या विस्तारलाभांच्या बाबतींत असें म्हणतां येईल कीं बहुतेक सर्व लाभ सेवाभावींकडून मिळण्यासारखे आहेत; त्यासाठीं संयुक्तीकरणाची जरूर नाहीं.

ज्या ठिकाणीं शेतकऱ्यांना लागणाऱ्या वस्तूंचा पुरवठा मुबलक प्रमाणावर होतो तेथें शेताचा लहान आकार अडचणीचा ठरत नाहीं हें भारत आणि जपान या देशांच्या तुलनात्मक आकडेवारीवरून दिसून येईल.[3]

भारतांत जवळजवळ ६९ टक्के शेतकरी हे पाच किंवा त्याहून कमी एकर जमीन कसतात. याचा अर्थ बहुसंख्य शेतकरी हे लहान लहान तुकडे कसणारे शेतकरी आहेत. या विषयावरील चर्चेंत या प्रचंड संख्येकडेच बहुधा बोट दाखविण्यांत येतें. पण शेतकऱ्यांचा प्रश्न थोडा वेळ नजरेआड करून शेतीकडे लक्ष्य दिलें तर असें ध्यानांत येतें की अशा प्रकारच्या जमिनीचें एकूण क्षेत्रफळ लागवडीच्या क्षेत्राच्या फक्त १५½ टक्के आहे. पाच एकरांऐवजीं दहा एकर हें प्रमाण घेतलें तर शेतांची व शेतकऱ्यांची संख्या ८० टक्के व शेतीचें प्रमाण ३३ टक्के होतें. हे अखिल भारतीय आकडे आहेत. देशांतील कांहीं विभाग याहून कमी-अधिक सुस्थितींत आहेत.

विभाग	दहा एकरांवरील शेतजमिनीची एकूण जमिनीशीं टक्केवारी
(१) पश्चिम (मुंबई, सौराष्ट्र)	८१·४
(२) मध्य (मध्य प्र०, मध्य भा०, हैद्रा०)	८१·७
(३) वायव्य (राजस्थान, पंजाब, पेप्सू, जम्मू, काश्मीर)	७९·३
(४) उत्तर (उ० प्रदेश)	४७·२
(५) पूर्व (बिहार, ओ०, प. बंगाल)	४०·४
(६) दक्षिण (मद्रास, म्है०, त्रा० कोर)	५०·४
अखिल भारत—	६६·९

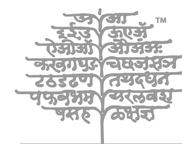
लहान शेतांचा प्रश्न हा भारतभर समप्रमाणांत विखुरलेला नसून तो कांहीं विशिष्ट भागांतच केंद्रित झालेला आहे हें वरील आकडेवारीवरून ध्यानांत येईल. संयुक्त शेती धरून कुठल्याहि शेतीधोरणाचा विचार करतांना हे विभागीय भेद ध्यानांत ठेवले पाहिजेत.

जपानांत पांच एकरांखालच्या जमिनी करणारे शेतकरी एकूण शेतकरीसंख्येच्या ९४·५ टक्के आहेत (भारत – ६९ टक्के) आणि पाच एकरांखालची शेती एकूण शेतीच्या ७६ टक्के (भारत – १५॥ टक्के) आहे. म्हणजे पाच एकरांखालच्या जपानी शेतांचा सरासरी आकार भारतांतील तत्सम शेतांपेक्षाहि कमी आहे. पंचवीस एकरांखालच्या शेतांचा सरासरी आकार भारतांत चार एकर तर जपानांत दोन एकर आहे.

असें असूनहि जवळ जवळ प्रत्येक पिकाच्या बाबतींत जपानमधलें दरएकरीं उत्पादन भारताच्या दोन ते चारपट आहे. कित्येक बाबतींत तें अमेरिकेहूनहि जास्त आहे. याचीं महत्त्वाचीं कारणें पुढीलप्रमाणें आहेत. साठ टक्के जमीन पाणीपुरवठ्याची आहे (भारत – वीस टक्क्याहून कमी). रासायनिक व इतर खतांचा उपयोग जपानांत फार मोठ्या प्रमाणावर होतो. भारतांतील एकूण लागवडीचें क्षेत्र जपानमधील क्षेत्राच्या सव्वीस पट आहे पण रासायनिक खतांचा उपयोग जपानच्या एक – दशांश आहे. आणखी कारण असें कीं सेवाभावी संस्थांचें जाळें जपानांत सर्वभर पसरलेलें आहे. ९६ टक्के शेतकरी सहकारी संस्थांचे सभासद आहेत. या संस्था शेतकऱ्याला लागणाऱ्या भांडवलापैकीं ४० टक्के भांडवल पुरवितात (भारत – सु. ५ टक्के). विकल्या जाणाऱ्या भातापैकी ९६ टक्के भात व ८५ टक्के गहूं सहकारी संस्थामार्फत विकला जातो.

(इ) संयुक्त शेतीच्या चर्चेंत बराच काळपर्यंत तिचें नियोजनविषयक सौकर्य आणि क्षेत्रविस्ताराचे

३ भारतांतील जमीनविषयक आंकडेवारी " Agricultural Labour Inquiry " मधून घेतलेली आहे. जपान विषयींची " Eastern Economist — India and Japan Number, " Nov. 7, 1958, यांतून घेतली आहे.





तथाकथित आर्थिक लाभ या दोन मुद्यांवरच अधिक भर देण्यांत आलेला होता. पण अलीकडे या संदर्भांत एक नवीन विचार मांडण्यांत येतो. मॉरिस् डॉब्र, रॅग्नार नर्क्से इत्यादि अर्थशास्त्रज्ञांनीं ज्या एका नवीन सिद्धान्ताचा पुरस्कार केला आहे त्याच्या अनुरोधानें प्रत्यक्ष शेतीवर 'मूलधन' (Capital, भांडवल) निर्माण करण्याचें एक साधन म्हणून संयुक्तीकरणाचा उपयोग होईल असा हा दृष्टिकोन आहे.

मोठालीं संयुक्तें उभीं केल्यावर खेड्यांमधून कमी श्रमशक्तींत शेतीचीं कामें होणार, म्हणजेच शेतींतील प्रच्छन्न (Disguised) बेकारी ही उघडी होऊन काम पुरविण्याचा प्रश्न अधिक भयावह होणार हें स्पष्ट आहे. या प्रश्नाला 'गृह-व्यवसाय' हें उत्तर सामान्यतः दिलें जात असे. पण गृहव्यवसायांसाठीं भांडवल हवेंच, या भांडवलाच्या अभावीं बेकारांना कामें देणें अशक्य आहे. यावर तोड अशी कीं, वाया जाणाऱ्या या श्रमशक्तीचा विनियोग भांडवल निर्मितीच्या कामांतच करावा; या बेकार आणि अर्ध-बेकार मंडळींना प्रत्यक्ष स्थायी मूलधन (Fixed Capital) निर्माण करावयास लावावें. शेतीच्या परिसरांत कमी खर्चांत आणि बहुंशीं श्रमशक्तीनें होण्यासारखीं भांडवली स्वरूपाचीं अनंत कामें आहेत. उदाहरणार्थ, ताली बांधणें, तळीं-विहिरीं खोदणें किंवा साफ करणें व दुरुस्त करणें, रस्ते बांधणें, झाडें लावणें, जमिनींत भर टाकणें इत्यादि. हें काम सगळ्यांना पुरून उरेल इतकें आहे. चीनमध्यें हेंच केलें जात असून परिणामीं तेथें बेकारी वाढण्याऐवजीं अधिक काम उपलब्ध झालें आहे असें अनेकांचें मत आहे. या पद्धतीनें काम तर मिळतेंच पण समाजाचा मूलधनाचा ठेवा वाढून त्याची भविष्यकालीन उत्पादनशक्तिहि वाढते असा या मताचा सारांश आहे.

आजच्या शेतीव्यवस्थेंत हें घडूं शकत नाहीं याचीं दोन कारणें सांगितलीं जातात. एक, लहान आणि अनेक ठिकाणीं विखुरलेल्या शेतांत जो श्रमशक्तीचा अपव्यय होतो तो तसाच चालूं राहणार. ज्यांची श्रमशक्ति अशा रीतीनें वाया जाते त्यांना आजच्या रचनेंतून बाहेर काढतां येत नाहीं. म्हणचें ही प्रच्छन्न बेकारी आजच्या लहान शेतांच्या व्यवस्थेंत अवश्य आहे. पण संयुक्तीकरण केल्यावर ही प्रच्छन्न निरुद्योगिता नाहींशीं होईल आणि केवळ शेतीच्या उत्पादक कामांतून बऱ्याच लोकांना बाहेर काढतां येईल. दुसरें स्वयंप्रेरणेनें श्रमदानाचीं कामें करण्यांत आज लोकांना उत्साह वाटत नाहीं; संयुक्तीकरणांत हें घडेल. हें उदाहरणानें असें स्पष्ट करतां येईल : गावांतल्या लोकांनीं शेतीचें उत्पादन वाढविण्यासाठीं श्रमदानानें विहीर बांधावयाचें ठरविलें तर ती कुणाच्या तरी शेतांत बांधावयास हवी. त्या विहिरीचा शेतमालकास निश्चित फायदा होईल पण ज्या सर्वांनीं श्रमदान केलें त्यांना त्या विहिरीचा लाभ काय ? सबंध गांवाचें एक शेत झाल्यावर विहीर गांवाची होते, गांवाचें उत्पन्न वाढतें, आणि वाढलेलें उत्पन्न प्रत्येकानें केलेल्या कामाप्रमाणें वाटून टाकतां येतें.

या दोन्ही मुद्द्यांचा विचार करूं. त्यापैकीं पहिल्याबद्दल असें म्हणतां येईल कीं संयुक्तीकरणाच्या अभावींसुद्धां बरीच श्रमशक्ति अगोदरच उपलब्ध आहे. आणि एकंदर शेतींतल्या बेकारींत या प्रकारच्या बेकारीचाच सर्वांत मोठा भाग आहे. ही बेकारी हंगामी स्वरूपाची आहे. देशांतल्या अनेक भागांत शेतकरी वर्षाकाठीं क्वचित् चार महिनेहि मोकळा असतो. ही श्रमशक्ति संयुक्तीकरणाशिवायहि संचित करतां येईल. म्हणजेच ही बेकारी बहुधा 'प्रकट' असल्यामुळें तिला 'प्रकट करण्याचा' प्रश्नच येत नाहीं. शिवाय जिला 'प्रच्छन्न' निरुद्योगिता म्हणतात ती भासविली जाते एवढी मोठी नाहीं असें समजण्यालाहि अनेक कारणें आहेत.

संयुक्तीकरण झाल्यानें लोक अधिक मोठ्या प्रमाणावर भांडवली कामें करण्यास स्वयंप्रेरणेनें उद्युक्त होतील या म्हणण्यांत कितपत अर्थ आहे ? या ठिकाणीं दोन फरक करणें अवश्य आहे. जमिनी धारण करणारे शेतकरी हेच केवळ ज्याचे सभासद आहेत असें एक संयुक्त आहे अशी कल्पना आपण करूं. वर उल्लेखिलेल्या कुठल्याहि प्रकारचें काम या शेतकऱ्यांना सहकार्यानें करतां येईल. व त्या कामाचें फळ आपसांत विभागून घेतां येईल. यासाठीं शेतांमधील बांध काढून जमिनी एकत्र करण्याची जरूर नाहीं.

पण अनेकांच्या मनांत असलेली संयुक्ताची कल्पना या प्रकारची नाहीं. त्याच्या मतें गांवांतील यच्चयावत् लोक—भूमिहीन धरून—या संयुक्ताचे सभासद असणार.





संयुक्ताचें उत्पादन वाढल्यावर या भूमिहीनांचीहि स्थिति सुधारणार, त्यांमुळे त्यांना स्वयंस्फूर्तीनें श्रमदान करण्यास अधिक उत्साह येईल. पण या प्रकारच्या संयुक्ताचा खरा अर्थ असा आहे कीं, **भूमिधारकांबरोबरच भूमिहीनदेखील शेतीच्या एकूण उत्पादनाचे वाटेकरी** होतात. नवीन भांडवली कामें तयार झाल्यावर एकूण उत्पादन वाढतें हें खरें **पण ती तयार होऊन कामाला लागेपर्यंतच्या अवधींत भूमिधारकांची आजची वास्तव मिळकत कमी होणार.** भूमिधारक या 'विलोभनाला' वश होतील काय ?

सारांश असा कीं भूमिधारकांना जमीनसुधारणा श्रमदानानें घडवून आणण्याची इच्छा असेल तर ती जमिनी एकत्र केल्याशिवायहि पुरी करतां येते. भूमिहीनांकडून श्रमदानाची अपेक्षा असेल तर त्यांना भूमिधारकांच्या उत्पन्नाचे वाटेकरी करावयास हवें. ही जाणीव भूमिधारकांना संयुक्तीकरणास प्रवृत्त करणारी नाहीं.

ह्या आर्थिक परिणामांचा सामग्र्यानें विचार केल्यास असं दिसून येतें कीं प्रत्यक्ष उत्पादनाच्या दृष्टीनें संयुक्त शेतीचे असे कोणतेच फायदे नाहींत कीं जे निराळ्या मार्गानें (उदा० सेवाभावींकडून) मिळूं शकणार नाहींत. कारभाराच्या, प्रशासनाच्या बाबतींत अधिक एकात्मता साधणें एवढाच काय तो संयुक्ताच्या बाजूचा मुद्दा मांडतां येईल.

संयुक्तीकरणाचे खरे लाभ प्रशासन-सौकर्यांचेच आहेत हें साम्यवादी देशांच्या उदाहरणावरूनहि दिसून येण्यासारखें आहे. या देशांमधली शेतीच्या उत्पादनाची कहाणी दुःखाची आहे. औद्योगिक उत्पादनाच्या वाढीचा वेग कितीहि मोठा असला तरी शेतीचें उत्पादन अगदींच मंदगतीनें वाढलेलें आहे. (कोलिन क्लार्कच्या मतें आज रशियांत दरमाणशीं अन्नपुरवठा १९१३ सालापेक्षाहि कमी आहे.)[४] पण असें असलें तरी ग्रामीण विभागांत उभारलेल्या अजस्र शेतकीसंघांचा उपयोग **प्रशासकांना** निश्चितच झालेला आहे. आणि या प्रशासनांत अनेक प्रकारांनीं **करवसुली** करणें हा सर्वांत महत्त्वाचा भाग आहे. इतकेंच नव्हे तर शेतीसंघाचें प्रमुख कार्य शेतीची किंवा शेतकऱ्यांच्या आर्थिक स्थितीची सुधारणा हें नसून 'समाजवाद प्रस्थापित करणें' किंवा 'शहरांतील उद्योगधंद्यांची वाढ करणें' हा आहे, अशा स्वरूपाचीं विधानें अनेक साम्यवादी प्रवक्त्यांनीं केलेलीं दिसून येतात.

ही करवसुली अनेक सूक्ष्मासूक्ष्म मार्गांनीं साम्यवादी देशांतून केली गेली तसेंच येथें होईल असें सुचविण्याचा हेतु नाहीं. या यंत्रणेचा उपयोग अधिक चांगल्या प्रकारें आणि शेतकऱ्यांना सुखावह होईल अशा रीतीनें करणेंहि शक्य आहे; आणि संयुक्तीकरणाचा प्रशासकीय लाभ ह्या लेखांत याच दृष्टिकोनांतून मांडलेला आहे. पण मग या एकमेव लाभासाठीं कृषिक-जीवनांत आणि समाजव्यवस्थेंत आमूलाग्र बदल घडवून आणणें हें कितपत सूज्ञपणाचें होईल याचा विचार करावयास हवा.

व्यवहार

या भागांत संयुक्तीकरणाच्या शक्याशक्यतेचा विचार करावयाचा आहे. या ठिकाणीं दोन गोष्टी मांडावयाच्या आहेत. पहिली, स्वयंस्फूर्त संयुक्तें फार मोठ्या प्रमाणावर उभारलीं जाणार नाहींत. दुसरी, उत्साहाच्या भरांत जीं कांहीं उभारलीं जातील तीं सर्वसामान्यपणें कार्यक्षम अवस्थेंत टिकून राहतील असा भरंवसा नाहीं. याच्या उलट कांहीं घडलें तर ती गोष्ट खरोखरच अतीव आनंदाची ठरेल. पण आजपर्यंतच्या अनुभवांतून फारसा आशावाद वाटण्यासारखें कांहीं दिसत नाहीं; किंबहुना वर वर्तविलेलें भविष्यच सामान्यतः खरें ठरेल असें वाटावयास लावणारा पुरावा जवळ जवळ निर्णायक आहे.

ज्या ज्या ठिकाणीं संयुक्तीकरण किंवा सामुदायिकीकरण झालें आहे त्या त्या ठिकाणीं तें दंडसत्तेनें, बलात्कारानें झालेलें आहे. कम्युनिस्ट देशांचा इतिहास या प्रकारचा आहे. इतर देशांतून अपवादात्मक उदाहरणें आहेत तीं विशिष्ट परिस्थिति-जन्य आहेत. सर्वसामान्य काळीं आणि सर्वसामान्य मानवसमाजांत विचारांत घेण्याएवढ्या प्रमाणावर या पद्धतीचा स्वेच्छेनें अंगीकार झालेला नाहीं. स्वीडन इत्यादि देशांमधून प्रचंड प्रमाणावर सहकारी चळवळ चालते. अनेक दशकें ती अत्यंत कार्यक्षम रीतीनें चाललेली आहे. याचा अर्थ असा कीं, परस्पर-सहकार्याला

---

४. "The Soviet Economy."

अनुक्रमणिका





अवश्य असणारे सांस्कृतिक-शैक्षणिक गुण या समाजांनीं आत्मसात् केलेले आहेत. तरीसुद्धां आपल्या जमिनी एकत्र करून आपणांवर हें शेवटचें सामुदायिक बंधन लादून घ्यावें असें कोणास वाटत नाहीं. असें कां होतें ?

साम्यवादी देशांतला प्रयोग सामुदायिकीकरणाचा होता, संयुक्तीकरणाचा नव्हे, आणि त्या देशांतून घडलें तेंच येथेंहि घडेल असें म्हणणें म्हणजे 'प्रचंड मानसिक गोंधळाचें लक्षण' आहे असें पं. नेहरू म्हणतात.[5] या दोन पद्धतींतला फरक हा मालमत्तेच्या उत्पन्नाचा फरक आहे. यामुळें शेतकरी सामुदायिकीकरणाला तयार झाले नाहींत तरी संयुक्तीकरणाला तयार होतील असा नेहरूंच्या म्हणण्याचा अभिप्राय आहे.

हा भेद प्रत्यक्षांत फारसा महत्त्वाचा नाहीं. सर्वसाधारण सुशिक्षित आणि बुद्धिवादी माणसाच्या दृष्टीनें तो कितीहि महत्त्वाचा असला तरी शेतकऱ्याच्या दृष्टीनें तो फारसा मूलगामी नाहीं, म्हणजे यांतला फरक त्याला कळतोच असें नाहीं. मालमत्तेबद्दलची शेतकऱ्याची कल्पना ही 'नामधारी' मालमत्तेची नाहीं. त्याच्या दृष्टीने मालमत्ता ही प्रत्यक्ष, दृष्टिगम्य, स्पर्श आणि रूप या संवेदनांशीं निगडित अशी आहे. 'ही माझी जमीन' असें बोट दाखवून त्याला म्हणतां आलें पाहिजे, नुसता 'कागद' उपयोगी नाहीं. हें सत्य त्रिकालाबाधित समजावें असा आग्रह नाहीं; कारण ही कांहीं उपजत प्रवृत्ति आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. ही मनोवृत्ति सांस्कृतिक आणि शैक्षणिक पातळीवर अवलंबून आहे. पण ती बदलण्यास इतका काळ व परिश्रम लागतील कीं तात्कालिक शेतीधोरण ठरवितांना हा कुठल्या तरी दूरच्या भविष्यकाळांत संभवनीय असलेला बदल विचारग्राह्य मानावा लागेल.

पण मालकीहक्कापेक्षाहि अधिक महत्त्वाचे दुसरे आणखी दोन विचार आहेत. आपल्या कौटुंबिक शेतावर स्वतंत्रपणें काम करणाऱ्या शेतकऱ्याला संयुक्तांत सामील झाल्याबरोबर एक मानसिक अवस्थांतर घडवून आणावें लागतें. स्वावलंबी शेतकऱ्याचा तो एका अर्थानें शेतमजूर होतो. एकत्रीकरणाची शिस्त त्याला पाळावी लागते, आज्ञापालन करावें लागतें. या गोष्टींची त्याला सवय नसते. हें मनःपरिवर्तन सहजसाध्य नाहीं किंबहुना सर्वांत अवघड गोष्ट हीच आहे. प्रत्यक्षांत हीच गोष्ट विशेष तापदायक ठरते. दुसरा विचार विलोभनाचा (Incentive) आहे. आपण केलेल्या श्रमांचें पुरेपूर फळ आपणांसच मिळेल अशी शाश्वति ज्या व्यवस्थेंत नसते तींत आर्थिक विलोभनाला फार थोडा अवसर असतो. आपण केलेल्या श्रमांचें फळ अनेकांत विभागलें जाणार आहे. आणि त्याचबरोबर आपणांला मिळणारें फळ हें बव्हंशीं इतरांच्या कर्तृत्वावर अवलंबून राहणार आहे ही जाणीव फारशी उत्तेजक नाहीं. हें श्रममूल्याबद्दल जसें खरें आहे तसेंच खंड किंवा नफा यांबाबतींतहि खरें आहे. अशा रीतीनें संयुक्त आणि सामुदायिक यांमधला भेद प्रत्यक्षांत विशेष महत्त्वाचा ठरणार नाहीं. जर 'संयुक्त अथवा सामुदायिक' असे दोनच पर्याय शेतकरी समाजापुढें ठेवलेले असतील तर सामुदायिकाऐवजीं संयुक्त पद्धति शेतकरी अधिक पसंत करील एवढाच फार तर अर्थ नेहरूंच्या म्हणण्यांत आहे. खाजगी शेतीपेक्षा संयुक्त शेती अधिक पसंत केली जाईल असें नाहीं. आपल्या शेतकऱ्यापुढील पर्याय खाजगी शेती व संयुक्त शेती असे आहेत. त्यामधून त्याला निवड करावयाची आहे.

शिवाय साम्यवादी देशांमधील सामुदायिकीकरणाबद्दलहि आणखी एकदोन गोष्टी ध्यानांत ठेवण्यासारख्या आहेत. या देशांमधून शेतीच्या पुनर्व्यवस्थेची सुरुवात सामुदायिकापासून झाली नाहीं. प्रारंभीं शेतजमिनींची वाटणी, नंतर अगदीं प्राथमिक स्वरूपाचें सहकार्य, त्यानंतर संयुक्त व शेवटीं सामुदायिक हा क्रम बहुतेक सर्व साम्यवादी देशांनीं आचरिलेला आहे. बरें, "शेवटी सामुदायिक ठेवलेलेंच आहे तर पहिलें पाऊल तरी कां उचला ?" असा विचार शेतकऱ्यांनीं केलेला असेल असेंहि म्हणतां येईल असें वाटत नाहीं. पुढचें पाऊल कुठलें आहे हें शेतकऱ्याला न सांगणें हा साम्यवाद्यांच्या व्यावहारिक धोरणाचा अवश्य भाग आहे. यामुळें विरोध केवळ सामुदायिकाला होतो व संयुक्ताला होत नाहीं असें विधान बरोबर होणार नाहीं.

प्रत्यक्षांत झालेल्या कांहीं घटनांवरूनहि वरील विवेचनाला पुष्टि मिळते. युगोस्लावियांत सामुदायिकी-

---

५ लोकसभेंतील भाषण, १९ फेब्रु. १९५९-A. I. C. C. Economic Review March 1, 1959.





करणाचे प्रयत्न करून झाल्यावर राज्यकर्त्यांनाच त्याच्या फलिताविषयीं निराशा वाटली आणि १९५३ सालीं एक जाहीरनामा काढून त्यांनीं परत खाजगी शेती करण्याची शेतकऱ्यांना सवलत दिली. त्याबरोबर बहुसंख्य सामुदायिकें धडाधड कोसळलीं आणि शेतकऱ्यांनीं खाजगी शेती चालू केली. आज खाजगी शेतकरी हा युगोस्लावियाच्या शेतीचा कणा झालेला आहे आणि त्याला मदत करण्यासाठीं सेवाभावींची यंत्रणा तयार झालेली आहे. हे शेतकरी सामुदायिका-कडून खाजगी शेतीकडे कां वळले ? मधल्या 'संयु-क्तां'च्या टप्प्यावर ते कां स्थिरावले नाहींत ? हेच प्रश्न युक्रेनमधल्या रशियन शेतकऱ्यांविषयींहि विचा-रतां येतील. युद्धकाळांत जर्मन अमलाखालीं असतांना दहाबारा वर्षें सामुदायिक शेतींत घालविलेल्या या शेतकऱ्यांनीं खाजगी शेतें तोडून देण्याची मागणी जर्मनांना केली व ती जर्मनांनीं पुरी केली.

साम्यवादी देशांचीं उदाहरणें येथें लागू पडत नाहींत असें म्हणण्यांत आणखीहि एक हेत्वाभास आहे. सोविएत रशियाच्या उदाहरणावरून हें स्पष्ट होईल. या देशांत सामुदायिकीकरणाच्या प्रारंभापासून आज तागायत तीसहून अधिक वर्षें झालेलीं आहेत. ज्यांचे मालकी हक्क हिरावून घेतले गेले ती पिढीच काळाच्या उदरांत गडप झालेली आहे. त्यानंतरच्या दुसऱ्या आणि तिसऱ्या पिढीला जन्मजात मालकी हक्कच नाहींत. ज्या समाजरचनेंत मुळापासून मालकी हक्काचें असें स्वतंत्र उत्पन्नच नाहीं आणि कामाचें मोल हेंच एकमेव निर्वाहाचें साधन आहे अशा व्यवस्थेंत वाढलेल्या आणि जन्माला आलेल्या या नव्या पिढ्यांना असलेले मालकी हक्क गमवावे लागलेले नाहींत, आणि त्यांच्या जीवनांत कोणताच प्रमाथी आणि मूलगामी बदल झालेला नाहीं. तरीहि त्यांचा ओढा सामुदायिकाला लागून जी अर्धी-पाऊण जमीन खाजगी म्हणून कस-ण्यासाठीं ठेवलेली आहे तिच्याकडे अधिक आहे. सामुदायिकाचें काम हें त्यांना 'आपलें' काम वाटत नाहीं; सामुदायिकाचें धन हें त्यांना 'आपलें' धन वाटत नाहीं. १९ व्या पार्टी कॉंग्रेसपुढें मालेंकॉवनें या तक्रारींचा पाढा वाचला आहे; विसाव्या कॉंग्रेसपुढें क्रुशॉवनें केलेल्या भाषणांचाहि बराच भाग याच विषयानें व्यापलेला आहे. आतां सोविएत शेतीधोरण 'विलोभनां'कडे जास्त झुकूं लागलें आहे. पण तरीहि या सामुदायिकांची स्थिति समाधानकारक आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

इस्रेल

संयुक्त आणि सामुदायिकच काय पण सामवायिक (commune) स्वरूपाची व्यवस्थाहि लोक पूर्णपणें स्वेच्छेनें मान्य करूं शकतात असें म्हणून या संदर्भांत इस्रेलमधील वसाहतींचें उदाहरण देण्यांत येतें. या प्रयोगाविषयीं आपणाकडे सध्यां विशेष कुतूहल आहे. 'किबुट्झ्' अशी संज्ञा असलेल्या या वसाहतींनीं सहकार्याचें, कर्तव्यबुद्धीचें आणि समाजहितभावनेचें अत्यंत शेवटलें टोक गाठलेलें आहे. 'यथाशक्ति काम आणि गरजेप्रमाणें दाम' हें साम्यवादाचें अंतिमध्येय या वसाहतींमधून गेलीं कित्येक वर्षें शांतपणें आचरिलें जात आहे. वैयक्तिक मालकी हक्काचा तेथें स्पर्शहि नाहीं. पूर्वी कपडेदेखील खाजगी मालकीचे नसत (वसाहतीच्या भांडारामधून जो मिळेल तो कपडा रोज घ्यावा. अंगाला आलाच पाहिजे असा आग्रह नाहीं.) पण आतां इतकीं कडक बंधनें राहिलेलीं नाहींत. या गोष्टी प्रत्यक्ष डोळ्यास दिसतात या एकाच कारणास्तव या प्रयोगाला 'चमत्कार' म्हणतां येत नाहीं. जयप्रकाशादि सर्वोदयवादी व समाजवादी यामुळें मोहून गेले आहेत आणि अप्रत्यक्ष रीत्या संयुक्तीकरणाबद्दलचा आपल्याकडचा विचार त्यामुळें प्रभावित होत आहे. तेव्हां या प्रयोगाची थोडी शहानिशा करणें जरूर आहे. तीन गोष्टी या संदर्भांत ध्यानांत घ्याव्या.

(१) पॅलेस्टाईनमध्यें स्थापन झालेल्या ज्यू वसाह-तींचा उद्देश 'सहकारी शेती' हा नव्हता. एक मोठें ध्येय साकार करण्यासाठीं स्वतःवर घालून घेण्याच्या बंधनांतील तो एक भाग होतो. भविष्यकाळीं पॅलेस्टा-ईनच्या भूमींत ज्यूंचें स्वतंत्र राष्ट्र उभें करण्याची प्रारं-भीची तयारी हें या प्रयोगाचें ध्येय होतें. या वसाहती उभ्या करतांना अरबांशीं सारखा झगडा करावयाचा होता. त्यामुळें या वसाहतींचें स्वरूप प्रथमपासून अर्ध सैनिकी प्रकारचें होतें आणि राष्ट्रप्रस्थापकांना अवश्य असणारं स्वार्थत्याग, एकजूट इत्यादि गुण आत्मसात् केलेले देशोदेशीचे ज्यू तरुण हे या प्रयोगाचे आधारस्तंभ होते. १९०८ सालीं पहिली





अनुक्रमणिका

वसाहत स्थापन झाल्यापासून पुढें चाळीस वर्षेपर्यंत या वसाहती युद्धकालीन ताणाच्या अवस्थेंत होत्या. अशा स्थितींत सुट्या वैयक्तिक जीवनव्यवहारांना कांहींच अर्थ नव्हता आणि एकत्रित जीवन जगण्यावाचून गत्यंतर नव्हतें. पुढील वर्णनावरून[६] या वसाहतींच्या अर्धसैनिकी स्वरूपावर प्रकाश पडेल. "१९३६ सालीं अरबांची बंडाळी झाल्यापासून नव्या वसाहतींची स्थापना योजनाबद्ध रीतीनें सरहद्दीवर एक संरक्षक फळी निर्माण करण्याच्या हेतूनें झाली." "प्रत्येक वसाहतीचें प्रवेशद्वार वाळूच्या पोत्यांनीं मजबूत करण्यांत आलेलें आहे. परिघावर अणकुचीदार तारांचें कुंपण आहे. इमारतीहि भक्कम आणि शत्रूच्या हल्ल्याला तोंड देऊं शकतील अशा. प्रत्येकाजवळ बंदूक सज्ज आहे ......हवाई हल्ल्यापासून बचाव करण्यासाठीं खोल भुयारें बांधलेलीं आहेत .... आक्रमणाला उत्तर देत देत पीक कापून घ्यावयाचें आहे." "१९४८ सालीं स्वतंत्र ज्यू राष्ट्राची स्थापना झाल्यावर भोवतालच्या सात अरब राष्ट्रांनीं आपलीं सैन्यें इस्रेलमध्यें घुसविलीं तेव्हां या वसाहतींनीं मर्दुमकी करून त्यांना तोंड दिलें."

(२) राष्ट्रसंस्थापनेच्या ध्येयानें प्रेरित झालेलीं हीं माणसें शेतकरी नव्हतीं. (जगभर पसरलेल्या ज्यू जमातींत शेतीव्यवसाय करणारे एक टक्क्याहूनहि कमी लोक होते.) ते डॉक्टर, वकील, इंजिनिअर, कारकून, व्यापारी इत्यादि पेशांचे लोक होते. या माणसांचें अशिक्षित शेतकऱ्यांशीं कसलेंच साम्य नाहीं. एवढेंच नव्हे तर सामान्यांपलीकडील कोटीचे हे लोक होते. याशिवाय, "वसाहत उघडण्यापूर्वी या लोकांना शिक्षण घ्यावें लागत असे. हें शिक्षण देण्यासाठीं युरोपांतील अनेक देशांमधून केंद्रें काढण्यांत आलीं होतीं आणि त्यांतील शिक्षणक्रम सहा महिन्यांपासून क्वचित् दोन वर्षेंहि चालत असे. यांत शेतीबरोबरच सामुदायिक जीवनाचेंहि शिक्षण असे."[७]

(३) १९४८ सालापासून जीवन बदललें आहे. एकतर पूर्वीचें ध्येय सत्यसृष्टींत उतरलें आहे. बदलत्या काळाबरोबर आर्थिक जीवनांतहि फरक पडत चालले आहेत. सर्व वसाहतवाल्यांना बांधून ठेवणारें जीवनसूत्र आतां शिथिल झालें आहे. याचा परिणाम काय? "सामुदायिक मूल्यांऐवजीं व्यक्तिवादी मूल्यांचा पगडा अधिक बसत चालला आहे. किबुट्झूच्या मानानें स्वतंत्र शेतकऱ्यांच्या वसाहती अधिक वेगानें वाढत चालल्या आहेत. नव्या पिढीला किबुट्झूचें आकर्षण राहिलेलें नाहीं"[८] एवढेंच नव्हे तर, "आज किबुट्झूचें भवितव्य धोक्यांत आहे. निरनिराळीं राजकीय मतें असणारी मंडळी आतां एकाच वसाहतींत काम करूं शकत नाहींत. यांतून कलह, फाटाफूट, मालमत्तेची वाटणी व विरोधी मताच्या लोकांनीं नव्या वसाहतीची स्थापना करणें हे प्रकार सुरू झाले आहेत. अनेक दशकें संकटांना तोंड देत एकत्र राहिलेल्या सुहृदांत आतां विभक्तपणा येत आहे."[९]

भारत

कमींत कमी गेलीं नऊ दहा वर्षे भारताच्या निरनिराळ्या भागांत सहकारी शेतीचे प्रयोग सुरू झालेले आहेत. या प्रयोगांची अखिलभारतीय स्वरूपाची पाहणी अजून झालेली नाहीं, विशिष्ट भागांमधून तुरळक अभ्यास झालेले आहेत. यामधून सूचित होणारे निष्कर्ष महत्त्वाचे असल्यामुळें त्यांचा विचार अगत्याचा आहे:

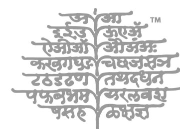
भारतांत २०२० 'सहकारी शेती संस्था' आहेत. (१९५७-५८ अखेरचे आकडे). या व्यापक संज्ञेंत अनेक प्रकार बसतात. एक प्रकार खाजगी जमिनी कसून इतर बाबतींत सहकार्य करण्याचा आहे.

६. Rushbrook Williams: "Israel To-day." Faber & Faber, 1957. या परिच्छेदांतील सर्व अवतरणें याच ग्रंथांतील.

७. "Report of the Indian Delegation on Co-operative Farming in Palestine," Govt. of India, 1946.

८. Amitai Etzioni: "Agrarianism in Israel's Party System," Canadian Journal of Economics and Political Science, August, 1957.

९. A. Granott: "Agrarian Reform and the Record of Israel," London, 1956.





- अशा संस्था ६६३ आहेत. उरलेल्या १३५७ संस्था एकत्रित शेती करणाऱ्या आहेत. यांत दोन पोटप्रकार आहेत. एक खरीखुरी 'संयुक्त सहकारी शेती' हा होय. अशा संस्था ९६६. दुसरा प्रकार 'कलेक्टिव् फार्मिंग सोसायटी'. या नांवानें भारतांत ओळखला जातो. अशा संस्था ३९१ आहेत. या 'संयुक्त' संस्था इतका वेळ योजिलेल्या अर्थानें संयुक्त आहेत म्हणजे खाजगी शेतकऱ्यांनी आपल्या जमिनी एकवट केलेल्या आहेत. पण आपल्याकडील 'कलेक्टिव्' या प्रकाराबद्दल दोन शब्द लिहिले पाहिजेत.

सर्वसामान्य पद्धत अशी– सरकार आपल्या मालकीची (बहुधा पडीक) जमीन सुधारून किंवा सुधारण्यासाठी व कसण्यासाठीं भूमिहीन किंवा मागासलेल्या जातींना देतें. या मंडळींनीं सहकारी शेती संस्था स्थापन करून ती एकत्रांत कसावी असा नियम आहे. ही जमीन क्वचित् खाजगी मालकांकडून खंडानें घेतलेलीहि असूं शकेल. 'संयुक्त' प्रकारांत कसणारे स्वतःची जमीन एकवट करतात पण या 'सामुदायिकां'त सभासदांची स्वतःची जमीन अशी नसतेच; यामुळें येथें मालकीहक्काच्या किंवा त्यांच्या उत्पन्नाचा प्रश्नच निर्माण होत नाहीं. (संचालन दोन्हीमध्यें सारखेंच–म्हणजे जमीन एकत्र कसणें हा भाग दोन्हींमध्यें आहे.) एवढ्याच अर्थानें हीं 'सामुदायिकें' आहेत. या लेखाच्या प्रारंभीं 'सामुदायिक' या संज्ञेचा जो अर्थ दिलेला आहे त्याच्याशीं या अर्थाचें साम्य नाहीं. उदाहरणार्थ, रशियांतील सामुदायिकांत पूर्वी अस्तित्वांत असलेला मालकीहक्क नष्ट करण्यांत आलेला आहे; भारतांतील सामुदायिकांत मालकीहक्क अस्तित्वांतच नव्हता.

भारतीय सामुदायिकांचा हा अर्थ लक्ष्यांत घेतला तर असें दिसून येईल कीं, 'संयुक्त'पेक्षां हा प्रकार अधिक सोपा आहे. एकतर यांतील विलोभन प्रबल आहे– भूमिहीनांना भूमि मिळते. दुसरें, भूमिहीन शेतमजूरांना दुसऱ्याच्या आज्ञेखालीं रोजगारानें काम करण्याची सवय असते. त्यांच्या बाबतींत खाजगी शेतकऱ्यांप्रमाणें अवस्थांतर (change of status) करण्याचा प्रश्न येत नाहीं. या सामुदायिकांच्या यशापयशाचा विचार करतांना या गोष्टी महत्त्वाच्या म्हणून ध्यानांत ठेवणें जरूर आहे.

पंजाबमध्यें[१०] संयुक्त व सामुदायिक मिळून २७९ संस्था आहेत. त्यापैकीं १७ टक्के म्हणजे ४८ संस्थांचा प्रातिनिधिक (Sample) अभ्यास झालेला आहे. या ४८ संस्थांपैकीं १२ संस्था पाहणीच्या वेळीं जमीन एकत्रांत करीत नव्हत्या. राहिलेल्या ३६ संस्थांपैकीं २६ संयुक्त आणि १० सामुदायिक पद्धतीच्या.

या २६ संयुक्त संस्थाची माहिती पुढीलप्रमाणें आहे : या सर्व संस्था जमीन मालकांच्या आहेत पण खऱ्याखुऱ्या सहकारी संस्था नाहींत. बहुधा यांत नातेवाईक असतात आणि शेतमजूरांनाहि नाममात्र सभासद करून घेण्यांत आलेलें असतें. इतकें असूनहि या संस्थांतील एकूण क्षेत्रफळाच्या बारा टक्के क्षेत्रफळ स्वतंत्र खंडकऱ्यांना खंडानें देण्यांत आलेलें आहे. उरलेल्या भागांवर काम शेतमजूरच करतात. जमीन मालक बहुधा काम करीत नाहींत. आठ संस्थांमध्यें तर जमीनदार हे जाग्यावरच नसतात. एकूण सदस्य-संस्थेच्या सव्वीस टक्के सदस्यच फक्त शेतावर काम करणारे आहेत.

हें केवळ पंजाबांतच नव्हे तर इतरत्रहि परिचित दृश्य आहे. अशा संस्थांचे सामान्यतः दोन हेतु असतात. एक, कुळांच्या ताब्यांत जमीन जाऊं नये; दुसरें सहकारी संस्था म्हणून सरकारकडून निरनिराळ्या प्रकारची मदत व सवलती मिळतात त्या मिळवाव्या. अश्या संस्थांना उद्देशूनच पंजाब सरकारनें "६० टक्के सोसायट्या बनावट (Bogus) आहेत" असें जाहीर केलें असावें. ही झाली संयुक्तांची हकीकत.

सामुदायिकांची हकीकत पुढीलप्रमाणें आहे. अभ्यासिलेल्या दहा संस्थापैकीं सात संस्था सैन्यांतून परत आलेल्यांसाठीं आहेत. सैन्यांत शिस्त, सहकार्य इत्यादि गोष्टी शिकलेल्या या माजी सैनिकांना एकत्रांत सहकार्यानें जमिनी करतां येईनात. तेव्हां या जमिनी स्वतंत्र रीतीनें कसण्यासाठीं सभासदांना देण्यांत याव्यात असा निर्णय संबंधित अधिकाऱ्यांनीं घेतलेला आहे.

---

१०. "A Study of Co-operative Farming in the Punjab," Govt. of Punjab, 1958.





मुंबई राज्यांतील गुजराथ विभागांतील संस्थांची माहिती दोन निरनिराळ्या अहवालांत नमूद केलेली आहे. एका अहवालांतली हकीकत अशी :[११] एकूण ८३ संस्थांपैकीं ३९ संस्था स्वतंत्र जमीन कसणारांच्या (टेनंट फार्मिंग) आहेत; १६ संयुक्त व २८ सामुदायिक. १६ पैकीं दहा संयुक्त संस्थांतील सभासदांनीं खाजगी शेती सुरूं केली आहे. अर्थात् या सोसायट्यांचें उदाहरण फारसें निर्णायक समजतां येणार नाहीं. कारण बव्हंशीं त्यांना कोर्ट-कज्जाच्या अडचणी आल्या होत्या. पण हेंहि ध्यानांत धरलें पाहिजे कीं, कायद्याप्रमाणें कुळांनीं आपली जमीन सहकारी संस्थेंत दाखल केली तर मालकांना कुळाकडून त्या जमिनी व्यक्तिशः कसण्यासाठीं काढून घेतां येत नाहींत म्हणून प्रथमत कुळांनीं या संस्था स्थापन केल्या होत्या–अनिर्वाह पक्ष म्हणून.

या तिन्ही प्रकारांत सर्वांत लोकप्रिय प्रकार ' टेनंट फार्मिंग ' हा असून सर्वांत अप्रिय प्रकार ' संयुक्त ' हा आहे असेंहि या अहवालांत म्हटलेलें आहे. शिवाय आर्थिक दृष्ट्याहि टेनंट अधिक यशस्वी असल्याचें म्हटलें आहे. (टेनंट फार्मिंग सो० म्हणजे सरकारी वा इतर जमीन सोसायटीला दिलेली असते व सोसायटी तिचे तुकडे करून खंडानें सभासदांना देते. ही खाजगी शेतीचीच पद्धत आहे.)

दुसऱ्या अहवालांत शेतकऱ्यांच्या पसंतीविषयीं हेंच म्हटलें आहे.[१२] श्री. कोतडावाला यांनीं अभ्यासिलेल्या संयुक्त संस्थांपैकीं ५६ टक्के संस्थांच्या सभासदांचें मत्र खाजगी शेतीच अधिक बरी असें आहे. सामुदायिक संस्थांत हें प्रमाण ९२ टक्के आहे. अशा संस्थांचें टेनंट सोसायट्यांत रूपांतर करावें अशी त्यांची सूचना आहे.

महाराष्ट्रांतील सहकारी शेतीसंस्थांची अशा स्वरूपाची पाहणी झालेली नाहीं. प्रस्तुत लेखकानें एका जिल्ह्यांत केलेल्या पाहणींतून निष्पन्न झालेली माहिती पुढीलप्रमाणें आहे: एकूण १३ संस्थांपैकी ३ संयुक्त व १० सामुदायिक. तीन संयुक्तांपैकीं एक अगोदरच मोडलेली व एक कूळकायद्यांतून सुटण्यासाठीं निर्माण झालेली. दहा सामुदायिकांपैकीं दोन अगोदर मोडलेल्या आणि तिसरी सुरूच झालेली नाहीं. उरलेल्या सातांतील चार नाममात्र सामुदायिक असून प्रत्यक्षांत जमिनी विभागून टेनंट-फार्मिंगच्या स्वरूपांत कामें करतात.

केरळांतील[१३] पाच जिल्ह्यांतील संस्थांचा अभ्यास करून श्री. मॅथ्यू यांनीं असें मत दिलें आहे कीं, खाजगी जमीन मशागत व इतर बाबतींत सहकार्य हा प्रकार अधिक यशस्वी झालेला आहे. उत्तर म्हैसूर मधील[१४] बेळगाव, विजापूर, धारवाड, व उत्तर कॅनरा या जिल्ह्यांतील संस्थांचा अभ्यास करून श्री. पाटील यांनीं पुढीलप्रमाणें अतिशय मार्मिक मतप्रदर्शन केलें आहे. " कलेक्टिव् फार्मिंग प्रयोगाला यश मिळालेलें नाहीं; जॉइंट फार्मिंग अयशस्वी झालेलें आहे. "

हें फुटकळ स्वरूपाचें सिंहावलोकन बरेंच मार्गदर्शी व्हावें असें वाटतें. प्रारंभीं म्हटल्याप्रमाणें वर निर्देशिलेले अभ्यास हे विशिष्ट प्रदेशांपुरते आहेत. पण त्याबरोबर हेंहि लक्ष्यांत घ्यावें कीं पंजाब आणि मुंबई या दोन राज्यांतील सहकारी शतकी संस्था मिळून एकूण भारतांतील अशा संस्थांच्या ५४ टक्के प्रमाण पडतें. यावरून अखिल भारतीय स्वरूपाचीं अनुमानें काढण्यास प्रत्यवाय दिसत नाहीं. एकूण चित्र निराशाजनक आहे. शिवाय, निरनिराळ्या राज्यांत शेती सहकारी संस्थांना ज्या निरनिराळ्या प्रकारच्या सवलती मिळतात, त्यांच्या पार्श्वभूमीवर विचार केला तर हें चित्र अधिकच खेदकारक वाटतें. आज अशा संस्था थोड्या असल्यामुळें त्यांना ही मदत देतां येते पण आणखी हजारोंनीं संस्था उभारावयाच्या झाल्या तर कमी दरानें दीर्घ मुदतीचीं कर्जें, कांहीं वर्षांपुरती सारामाफी, अनेक कामांसाठीं अनुदानें (Grants, Subsidies), मॅनेजरचा कांहीं वर्षांचा पगार व इतर अशा सवलती निश्चितच देतां येणार नाहींत.

---

११. " A Study into the Working of Co-operative Farming Societies in Gujarat "; by the Gujarat Co-op. Farmiug Inquiry Committee, Ahmedabad. (अप्रकाशित).

१२. M. R. Kotdawala " A Report on the Working of Co-operative Farming Societies in Gujarat; " Surat, 1958.

१३,१४. " Indian Journal of Agricultural Economics, " Conference November, 1957.

भारतांतील परिस्थितीविषयीं वर केलेलें वर्णन महत्त्वाचें आहे. इतर देशांतील प्रयोगांचीं उदाहरणें एतद्देशीय स्थितीशीं तुलनीय नाहींत असा आक्षेप घेतला जातो म्हणून या गोष्टींचा अधिक विचार व्हावा. हा प्रयोग एका लोकशाही देशांत आणि सक्तीच्या अभावीं झालेला आहे. "गांवांतील विशिष्ट बहुमतानें संयुक्तीकरण करावयाचें ठरविलें तर इतरांना त्यांत सामील झालें पाहिजे" अशा कायद्याच्या तरतुदी कांहीं राज्यांत आहेत पण त्यांचाहि वापर केल्याचें कोठें दिसत नाहीं. म्हणजे बहुमताचें अल्पमतावर दडपणहि नाहीं. शिवाय संयुक्त आणि सामुदायिक संस्थांत सामील होणारांना खाजगी शेतकऱ्यांच्या मानानें द्रव्यबळाचा पाठिंबाहि अधिक मिळतो. तरीहि आपल्याच जमिनीला चिकटून राहण्याची किंबहुना नवीन मिळालेली जमीनहि तोडून आपापसांत विभागून घेण्याची प्रवृत्ति अतिशय प्रबळ आहे हाच या सगळयाचा अर्थ आहे.

प्रारंभीं केलेली आर्थिक मीमांसा ही ज्या गृहीतकृत्यांवर आधारली आहे तीं गृहीतकृत्येंच कशीं ठिसूळ आहेत हें आपण पाहिलें. खरें म्हणजे असें दिसतें कीं (मनांतल्या मनांत) अनेकांना हें ठाऊक असतें. आणि सक्तीशिवाय, बंधनांशिवाय यांत यश येणार नाहीं याची त्यांना खात्री असते. असें कुणाचें मत असावयास अर्थात् हरकत कसलीच नाहीं– पण याबद्दल त्यांनीं आपला अभिप्राय स्पष्ट शब्दांत व्यक्त करणें अवश्य आहे.

पण त्याबरोबरच सक्तीनें एखादी गोष्ट लादून 'यश' मिळतें तें कोणत्या प्रकारचें याचाहि त्यांनीं विचार करावयास हवा. संयुक्तें आणि सामुदायिकें प्रचंड संख्येनें उभीं करणें आणि बाहुबलाच्या जोरावर टिकवून धरणें हें 'यश' नाहीं. तशीं सोविएत सामुदायिकें तीस वर्षें उभीं आहेतहि. पण त्यांचें फलित व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि इतर सामाजिक निकषांवर तर राहोच पण केवळ आर्थिक निकषावर तपासून पाहिलें तरी काय आहे? 'आर्थिक विकासासाठीं व्यक्तिस्वातंत्र्यावर बंधनें अवश्य आहेत' हा सिद्धांत कांहीं मर्यादेपर्यंतच खरा आहे. ज्यांतून खरा आर्थिक विकास साधत नाहीं, पण व्यक्तिस्वातंत्र्य मात्र हटकून खर्चीं पडतें अशा बंधनांना अंतिमतः कसलाच अर्थ नाहीं. सोविएत रशियांत ज्या अर्थाचें 'यश' मिळालें तेंहि पूर्व युरोपांतील साम्यवादी देशांना मिळालें नाहीं आणि त्यांपैकीं कित्येकांना हा आंधळा खेळ थांबवावाहि लागला. (पोलंड, युगोस्लाविया). 'बंधन'-वाद्यांनीं याहि गोष्टींचा विचार करणें जरूर आहे.

महामहोपाध्याय डॉ. वा. वि. मिराशी

कालिदास आणि कुन्तलेश्वरदौत्य

'नवभारत' मासिकाच्या जानेवारी १९५९ च्या अंकांत श्री. दत्तात्रेय गोविंद यांचा 'कविकुलगुरु कालिदासाचा अस्तित्वकाल' या शीर्षकाचा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. त्यांत कालिदास खिस्तपूर्व प्रथम शतकांत झाला हें सिद्ध करण्याकरितां अनेक विपर्यस्त विधानें केलीं आहेत. त्या सर्वांचा विचार करूं लागल्यास अनेक लेख लिहावे लागतील. त्यांच्या कित्येक विधानांचा तर अर्थच लागत नाहीं. 'प्रस्तुत कुन्तलेश्वरदौत्यम्' हें पुस्तक सेतुबंध या कुणा एका दुसऱ्या व्यक्तीनें लिहिलें आहे' (पृ. ६३) या वाक्याचा अर्थ कसा लावावयाचा ? 'सेतुबंध' हें प्रवरसेनकृत प्राकृत काव्य आहे, व्यक्ति नव्हे. याच तऱ्हेचें दुसरें वाक्य पाहा–'आणखी एक उल्लेखिण्यांत आलेला सेतुबंध, हा कोणत्या प्रवरसेनाला म्हणण्यांत आलें आहे' (पृ. ६३). अशा तऱ्हेचीं अनेक गोलमाल वचनें त्या लेखांत आलीं आहेत. त्यामुळें तो लेख वाचतांना वाचकांचा घोटाळा होतो. तथापि 'कुन्तलेश्वरदौत्य' ही कृति (कालिदासाच्या) जीवित–इतिहासाची साक्ष आहे, हें त्यांचें म्हणणें कांहीं खोटें नाहीं. या ग्रंथाचा कालिदासाच्या जीविताशीं संबंध दाखवितांना त्यांनीं खालील अनुमानपरंपरा योजिलेली दिसते –

कालिदास, प्रवरसेन आणि कुन्तलेश्वर

(१) कालिदासाने सेतुबंध ग्रंथाच्या रचनेंत प्रवरसेनाशीं सहकार्य केलें होतें, कारण त्याचा टीकाकार म्हणतो; कालिदासाने तो ग्रंथ विक्रमादित्याच्या आज्ञेनें रचला होता.

(२) प्रवरसेन नांवाचे चार राजे होऊन गेले. दोन काश्मीरमध्यें व दोन वाकाटक वंशांत, राजतरंगिणीच्या आधारें प्रथमचा प्रवरसेन इ. स. ५८-८८ या कालांत होऊन गेला. त्यानें हें काव्य रचलें असावें.

(३) हा प्रवरसेन कुन्तलेश होता. कुन्तलदेश गोदावरीच्या तटीं हैदराबादच्या वायव्येकडे आहे.

(४) या कुन्तलेश्वरानें माळव्यावर आक्रमण केलें होतें. अप्पय्य दीक्षितांच्या कुवलयानंदात उद्धृत केलेल्या 'कालिन्दि ब्रूहि कुम्भोद्भव जलधिरहं' इत्यादि श्लोकांत कुन्तलेश्वराच्या निमित्तानें मालवीय लोकांच्या काजळामुळें नर्मदा नदीचें पाणी कालिंदीसारखें नीलवर्णी झालें असें ह्मटलें आहे.

वरील अनुमानपरंपरा श्री. दत्तात्रेय गोविंद यांच्या विधानांची कशीबशी संगति लावून जुळविली आहे. तिच्या योगें त्यांना काय सिद्ध करावयाचें आहे तें मात्र समजत नाही. किंबहुना त्यांनांहि त्याचा उलगडा झालेला नाही. कारण ते स्वतःच शेवटीं विचारतात, 'परंतु हा कुन्तलेश्वर प्रवरसेन कोणता होता ?'

कुन्तलेश्वर दौत्यांतील श्लोकांची संगति

'कुन्तलेश्वरदौत्य' हा ग्रंथ अद्यापि सांपडला नाही. तथापि, राजशेखर, भोज आणि क्षेमेन्द्र यांनीं त्या ग्रंथांतील कांही श्लोक उद्धृत केले आहेत व कांही स्पष्टीकरण केलें आहे, त्यावरून कालिदासचरित्रांतील एका घटनेवर थोडाबहुत प्रकाश पडतो व त्या कवीचा काल निश्चित करण्यास मदत होते. आम्हीं या विषयाची चर्चा अन्यत्र सविस्तर केली आहे. ['संशोधन मुक्तावलि,' सर १, पृ. ६५-७५; 'कालिदास' (द्वितीयावृत्ति), पृ. ३६-४२ पाहा.] त्या चर्चेची पुनरुक्ति येथें करीत नाही.





थोडक्यांत सांगतों कीं, कालिदास द्वितीय चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य याच्या दरबारीं होता असें मानल्यास या सर्व उल्लेखांची संगति समाधानकारक रीतींनें लावतां येते. या चन्द्रगुप्ताच्या काळीं दक्षिण महाराष्ट्रांत कोल्हापूर, सातारा, दौंड या प्रदेशावर राष्ट्रकूटांचें राज्य होतें. हेच ते कुन्तलेश होत. या वंशाचा मूळ पुरुष मानाङ्क याचें वर्णन 'श्रीमत्कुन्तलानां प्रशासिता' (वैभवशाली कुन्तल देशावर राज्य करणारा) असें त्यांच्या एका ताम्रपटांत केलें आहे. या कुन्तलेशांच्या दरबारीं चन्द्रगुप्तानें कालिदासाला दूत म्हणून पाठविलें होतें. 'सेतुबंध' काव्याचा कर्ता प्रवरसेन हा वाकाटकवंशी असून या चन्द्रगुप्ताचा दौहित्र होता. त्याच्याकरितां चन्द्रगुप्तानें आपला आश्रित कालिदास यास काव्यरचनेंत मदत करण्यास सांगितलें असल्यास नवल नाही. हा प्रवरसेन विदर्भाधिपति होता, कुन्तलेश नव्हता. असो.

श्री. दत्तात्रेय गोविंद यांच्या प्रमाणांचें परीक्षण

आतां आपण श्री. दत्तात्रेय गोविंद यांच्या प्रमाणांचा यथाक्रम विचार करूं. कालिदासानें सेतुबंध ग्रंथाच्या रचनेंत प्रवरसेनाशीं सहकार्य केलें होतें. टीकाकारांच्या या विधानाची उपपत्ति कालिदास खिस्तपूर्व पहिल्या शतकांत होऊन गेला असें मानल्यास लावतां येत नाहीं. कारण माळव्याच्या विक्रमादित्याचा काश्मीरच्या प्रवरसेनाशीं घनिष्ठ संबंध दाखवतां येत नाही. तो कुन्तलेश होता हें मानलें तरी खिस्तपूर्व पहिल्या शतकांत माळव्याच्या विक्रमादित्याचा कुन्तलदेशावर राज्य करणाऱ्या कोणा प्रवरसेनाशीं असा संबंध होता याला यत्किंचित्‌हि पुरावा नाही. किंबहुना अशा कुन्तलेश प्रवरसेनाचें अस्तित्वहि सिद्ध झालें नाही.

(१) श्री. दत्तात्रेय गोविंद सेतुबन्ध काव्याचा कर्ता प्रवरसेन काश्मीराधिपति होता असें म्हणतात. त्याला कांहीं आधार नाहीं. तोच पुढें कुन्तलेश होता असें म्हणण्यांत तर 'वदतो व्याघात' दोष होतो. राजतरंगिणी हा ग्रंथ बाराव्या शतकांत रचला गेला. तो त्या काळाच्या पूर्वींच्या दोन-तीनशें वर्षांच्या इतिहासाकरितां उपयुक्त असला तरी त्या पूर्वींच्या काळाविषयीं त्याचें वर्णन विश्वासार्ह नाहीं हें सिद्ध झालें आहे. तेव्हां खिस्ती शकाच्या आरंभीं झालेल्या प्रवरसेनाविषयी तें कितपत खरें असेल? काश्मीरच्या या प्रवरसेनानें दक्षिणेंतला कुन्तलदेश जिंकला होता याला पुरावा नाहीं. शिवाय तो इ. स. च्या ५५–८८ या कालांत होऊन गेला असल्यास तो खिस्तपूर्व पहिल्या शतकांतल्या कालिदासाचा समकालीन कसा होणार?

(२) हा काश्मीरी प्रवरसेन कुन्तलेश असणें शक्य नाहीं हें वर दाखविलें आहे. प्राचीन काळीं कृष्णानदीच्या खोऱ्याला कुन्तल अशी संज्ञा होती. 'विख्यात कृष्णवर्णे' इत्यादि श्लोक पाहा. (संशोधन मुक्तावलि, सर १, पृ. ७२). पुढें कुन्तल हें कर्णाटकाचें नांव झालें. विल्हणाच्या विक्रमांक देवचरितांत (३, ४१) कल्याणी येथें राज्य करणाऱ्या उत्तर चालुक्य नृपतींना 'कुन्तलेन्द्र' म्हटलें आहे. कुन्तलदेश गोदावरीच्या तीरीं नव्हता. त्यानदीच्या तीरीं विदर्भ, अश्मक, मूळक, हे देश होते.

(३) कुन्तलेशाने माळव्यावर आक्रमण केलें होतें हें सिद्ध करण्यासाठीं श्री. दत्तात्रेय गोविंद यांनीं अप्पय दीक्षितांच्या कुवलयानंदांत उदाहरण म्हणून उद्धृत केलेला खालील श्लोक दिला आहे—

"'कालिन्दि' 'ब्रूहिकुम्भोद्भव' जलधिरहं नाम गृह्णासिकस्माच्छत्रोर्मे 'नर्मदाहं त्वमपि वदसि मे नाम कस्मात्सपत्न्याः' । मालिन्यं तर्हि कस्मादनुभवसि' 'मिलत्कज्जलैर्मालवीनां नेत्राम्भोभिः' 'किमासां समजनि कुपितः कुन्तलक्षोणिपालः ॥"

[या श्लोकांत समुद्र आणि नर्मदा यांचा संवाद दिला आहे. समुद्र नर्मदा नदीला 'कालिन्दि' अशी हांक मारतो. त्यावर ती त्याला म्हणते, 'कुम्भोद्भवा (अगस्त्या)! काय म्हणतोस?'

तेव्हां समुद्र तिला विचारतो, 'तूं माझा शत्रु जो अगस्ति ऋषि त्याचें कां नांव घेत आहेस (अर्थात् त्याच्या नांवाने मला कां संबोधित आहेस) ? त्यावर ती उत्तर करते–'तूं सुद्धां मला माझी सवत जी कालिंदी (यमुना) नदी तिच्या नांवाने कां हांक मारतोस ? ' त्यावर समुद्र तिला विचारतो, 'तर मग तुझें पाणी असें काळें कां ? ' तेव्हा नर्मदा म्हणते – "मालव देशांतील स्त्रियांच्या (मालवीय लोकांच्या नव्हे) काजळाने युक्त अशा अश्रूंचे प्रवाह माझ्या पाण्यांत मिसळल्यामुळें माझें पाणी काळें झालें आहे." त्यावर समुद्र विचारतो, 'काय त्यांच्यावर कुन्तल देशचा राजा क्रुद्ध झाला आहे (आणि म्हणून त्याने त्यांच्या पतींना युद्धांत ठार मारलें आहे ?) *

भोजाचा आश्रित छित्तप कवि

या श्लोकांत कुन्तलाधिपतीनें मालव देशावर आक्रमण केल्याचें वर्णन आहे. श्री. दत्तात्रेय गोविंद यांना या श्लोकाच्या योगें काय सिद्ध करावयाचें आहे समजत नाही. कालिदासानें कुन्तलेश्वरदौत्य रचलें; तो कुन्तलाधिपतीच्या दरबारीं दूत म्हणून गेला होता आणि वरील श्लोकांतहि कुन्तलाधिपतीचा उल्लेख आहे. तेव्हां त्याचें व मालवाधिपति विक्रमादित्याचें वैर होतें हें सिद्ध करण्याकरितां कदाचित् हा श्लोक श्री. दत्तात्रेय गोविंद यांनीं उद्धृत केला असावा. पण त्यानें कालिदासाच्या कालावर कांही प्रकाश पडत नाही. पहिली गोष्ट ही कीं, हा श्लोक कालिदासाच्या काला इतका प्राचीन आहे हें प्रथम सिद्ध झालें पाहिजे. हा श्लोक अनेक श्लोकसंग्रहांत घेतलेला आढळतो. त्यांतील सर्वात प्राचीन् श्लोकसंग्रह श्रीधरदासाचें सदुक्तिकर्णामृत (इ.स.१२०५) होय. त्यांत हा श्लोक छित्तप कवीचा म्हणून दिला आहे. छित्तप हा धाराधिपति भोजाच्या (इ. स. १०१५-१०५५) दरबारीं होता. पुढील श्लोक पाहा–

वल्मीकप्रभवेण रामनृपतिर्व्यासेन धर्मात्मजो
व्याख्यातः किल कालिदासकविना श्रीविक्रमाङ्को नृपः
भोजश्छित्तपबिल्हणप्रभृतिभिः कर्णोऽपि विद्यापतेः
ख्यातिं यान्ति नरेश्वराः कविवरैः स्फारैर्न भेरीरवैः ॥

या श्लोकामध्यें भोजाच्या दरबारीं छित्तप, बिल्हण वगैरे कवि होते असें म्हटलें आहे. बिल्हण कवीला भोजाचा आश्रय होता असें विक्रमांकदेवचरितावरून दिसत नाही (विक्रमांक, १८, ९६). पण छित्तप त्याच्या दरबारीं कांही काळ तरी होता यांत संशय नाही. त्याचा भोजाच्या वर्णनपर खालील श्लोक पहा–

किं वातेन विलङ्घिता, न, महाभूतार्दिता किं, न न
भ्रान्ता किं, न न, संनिपातलहरीप्रच्छादिता किं, न न।
तत्किं रोदिति मुह्यति श्वसिति किं स्मेरं च धत्ते मुखं
दृष्टः किं कथयाम्यकारणरिपुः श्रीभोजदेवोऽनया ॥

– (विद्याकराचा सुभाषितरत्नकोष पृ. १३७)

या श्लोकांत अत्यंत सुन्दर भोजनृपतीच्या दर्शनानें एका युवतीला कसें बेहोश करून सोडलें होतें, त्याचें वर्णन आहे.

* याच आशयाचा जगन्नाथ पंडिताच्या रसगंगाधरांतील (पृ. ५२१) खालील श्लोक पहा –

'श्यामं यज्ञोपवीतं तव किमिति' 'मषीसंगमा' 'क्कुत्र जातः'
'सोऽयं शीतांशुकन्यापयसि' 'कथमभूत्तज्जलं कज्जलाक्तम् ।'
'व्याकुप्यन्नूरदीनक्षितिपतिरमणक्षोणिभृत्पक्ष्मलाक्षी
लक्षाक्षीणाश्रुधारासमुदितसरितां सर्वतः संगमेन ॥'

या श्लोकांत नूरदीन (जहांगीर) बादशहाच्या शत्रूंच्या लाखों स्त्रियांच्या अश्रूंनी नर्मदानदीचें पाणी शाईसारखें झालें आणि म्हणून तींत स्नान करणाऱ्या ब्राह्मणाचें जानवें काळें झालें असें म्हटलें आहे.

छित्तप कवीला कुन्तलेश्वराचा आश्रय

याच छित्तप कवीच्या 'कालिन्दि, ब्रूहि कुम्भोद्भव' इत्यादि श्लोकांत कुन्तलेशानें मालवदेशावर आक्रमण केल्याचें वर्णन आहे. त्यावरून हा कवि पुढें कुन्तलाधिपतीच्या आश्रयास गेला होता हें उघड आहे. भोजाच्या काळीं धारचे परमार व कल्याणीचे उत्तर चालुक्य यांच्या मध्यें दीर्घ काळ वैमनस्य चालू होतें. उत्तर चालुक्यांना विक्रमांकदेवचरितांत (१, ४१) कुन्तलेन्द्र म्हटलें आहे. चालुक्यनृपति प्रथम सोमेश्वर ऊर्फ आहवमल्ल याने धारानगरीवर आक्रमण करून भोजाला तेथून पिटाळून लावलें होतें असें विक्रमांकदेवचरितांतील खालील श्लोकांत (१, ९४) म्हटलें आहे—

भोजक्ष्मापालविमुक्तधारानिपातमात्रेण रणेषु यस्य।
कल्पान्तकालानलचण्डमूर्तेश्चित्रं प्रकोपाग्निरवाप शान्तिम्।

[प्रलयकालच्या कालाग्निप्रमाणे भयंकर दिसणाऱ्या सोमेश्वर आहवमल्लाचा कोपाग्नि भोजराजाने धारानगरीचा त्याग केल्याबरोबर (पक्षीं, जलधारा पडण्याबरोबर) रणांगणामध्यें शांत झाला हें आश्चर्य होय.].

भोजाचा पराभव झाल्यावर छित्तप कवि त्याला सोडून कुन्तलाधिपति सोमेश्वराच्या आश्रयास गेला असावा. म्हणून त्यानें त्या राजाच्या मालव देशावरील आक्रमणाचें 'कालिन्दि, ब्रूहि कुम्भोद्भव' इत्यादि श्लोकात वर्णन केलें आहे. छित्तपानें कुन्तलदेशाधिपतीच्या स्तुतिपर आणखीहि कांहीं श्लोक रचले होते. उदाहरणार्थ, सदुक्तिकर्णामृतांत, (३, ५०, १) छित्तपाच्या नांवावर दिलेला खालील श्लोक पाहा—

'का त्वं', 'कुन्तलमल्ल कीर्ति' 'रहह क्वासि स्थिता' 'न क्वचित्'।
'सख्यस्तास्तव कुत्रकुत्र वद वाग्लक्ष्मीरुचः सम्प्रति'।
'वाग्याता चतुराननस्य वदनं लक्ष्मीर्मुरारेरुरः
कान्तिर्मण्डलमैन्दवं मम पुनर्नाद्यापि विश्रामभूः'॥

कुन्तलाधिपतीच्या निधनानंतर कवि त्याच्या कीर्तीला उद्देशून म्हणतो, 'हे स्त्रिये कोण तूं?' ती उत्तर देते, 'मी कुन्तलाधिपतीची कीर्ति आहे.' त्यावरतो विचारतो, 'तूं कोठें असतेस?' ती म्हणते, 'मी अमुक एका ठिकाणीं राहतें असें नाही.' नंतर कवि पुनः प्रश्न करतो, 'त्या तुझ्या मैत्रिणी (कुन्तलाधिपतीच्या ठिकाणीं राहणाऱ्या) सरस्वती, लक्ष्मी व कान्ति या आतां कोठें आहेत?' त्यावर ती सांगते, "सरस्वती ब्रह्मदेवाच्या मुखांत राहावयास गेली, लक्ष्मीने विष्णूच्या उरःप्रदेशावर आश्रय घेतला, कान्ति चन्द्राच्या मण्डलाकडे गेली. मला मात्र कोठेंहि विश्रान्ति लाभत नाही," (कुन्तलाधिपतीची कीर्ति सर्वत्र पसरली आहे, हा भावार्थ).

तेव्हां 'कालिन्दि, ब्रूहि कुम्भोद्भव' हा श्लोक कालिदासकालचा नसून कालिदासानंतर शेकडो वर्षांनीं होऊन गेलेल्या चालुक्य नृपति सोमेश्वर आहवमल्लाविषयीं आहे हें दिसून येईल. अर्थातच त्याचा कालिदासाचा आश्रयदाता विक्रमादित्य यांशीं कांही संबंध नाहीं आणि त्यामुळें कालिदासाच्या किंवा सेतुबन्धकार प्रवरसेनाच्या काळावर कांहीहि प्रकाश पडत नाहीं.





वाचकांचा पत्रव्यवहार –

श्री. संपादक, "नवभारत" यांस –

आपल्या जानेवारी (१९५९) अंकांत श्री. प्र. रा. देशमुख यांच्या "सिंधुसंस्कृती" लेखाचा दुसरा भाग छापला आहे. त्यांत पृ. २४ वर **काफिरिस्तान** बद्दल उल्लेख आहे.

> "भारताच्या अगदीं उत्तरेस 'काफिरीस्थान' नांवाच्या प्रदेशांत द्राविड वंशाचे लोक असून द्राविड भाषा बोलली जाते."

–असें श्री. देशमुख यांचें म्हणणें आहे. काफिरिस्तानांत– द्राविडी भाषा रूढ आहे असें त्यांनीं स्पष्ट म्हटलें नाहीं खरें; पण त्यांचा आशय तसा दिसतो.

तो तसा असल्यास त्यांची कांहींतरी गफलत होतेसे दिसते. एक तर काफिरिस्तान भारताच्या अगदीं उत्तरेस नाहीं. पेशावरच्याहि वायव्येस "काफिरिस्तान" हा एक डोंगराळ प्रदेश आहे. तो अगदीं तुटक असा राहिला; कारण तेथें जाणें येणें कठिण आहे. तेथील लोक **द्राविड नाहींत**. त्यांची भाषा, त्याच्या रीतीभाति यांवरून त्यांचें आर्यांशीं अधिक जवळचें नातें आहे. शिकंदर बरोबर आलेल्या ग्रीकांशीं–संस्कृतज्ञ ग्रीकांशीं–त्यांचा संबंध कुणीकुणी जोडण्याचा प्रयत्न केलेला आढळतो. "काफिरी" भाषा संस्कृत प्रधानै आहे– संस्कृत वंशीय आहे. तीबद्दल श्री. देशमुखांसारख्यांचा घोटाळा कां उडावा कळत नाहीं.

"काफिरी" हे दुसरेहि लोक आफ्रिकेंत राहतात. त्यांच्याबद्दल तर श्री. देशमुख लिहीत नाहीं ना ? असें क्षणभर वाटलें. पण सिंधु संस्कृतीला जवळची द्राविडी भाषा "ब्रहुई" आहे. बलुचिस्तानांत चालू भाषा दोन : बलुची आणि ब्रहुई. ही "ब्रहुई" द्राविड वंशीय आहे. पण हें द्राविडी भाषेचें "बेट" सरहद्दीवर कसें आलें ? याबद्दल विद्वानांना तपास लागला नाहीं. ब्रहुई भाषेचें सध्याचें स्वरूप इंडो–इरानियन वंशीय वाटलें, तरी ती मूळची द्राविडी होती याबद्दल विद्वानांचें एकमत आहे. रे० फादर हेरास यांनीं ब्रहुईच्या आधारावरच सिंधुसंस्कृतीची "लीपि" द्राविडी पद्धतीनें वाचण्याचा प्रयत्न केला होता, हें जाणत्यांस ठाऊक आहे.

काफिरीसंबंधीं अधिक माहिती–शब्दसंग्रह भाषा वैशिष्टें– देणारीं पुस्तकें आहेत. आणि "ब्रहुई"चा पद्धतशीर अभ्यास दोन ग्रंथांत मिळून सर डेनिस ब्रे यांनीं केलेला उपलब्ध आहे.

श्री. देशमुख यांस माझी पुनः नम्र विनंती कीं जें सिद्ध करावयाचें तें भक्कमपणें गृहीत धरण्यापेक्षा अनुमानाच्या स्वरूपांत त्यांनीं मांडावें. आग्रही लिहिण्यानें त्यांचें संशोधन जरा कमी मोलाचें ठरतें. आणि मुख्य म्हणजे आपल्या विधानाचा अचुकपणा तपासण्याची खबरदारी अधिकाधिक घ्यावी.

९।४।५९ **– श्री. रा. टिकेकर**

श्री. संपादक "नवभारत" यांस –

मार्च १९५९ च्या नवभारत या मासिकाच्या अंकांतील श्री. गोपालसिंग परदेशी यांचा महाराष्ट्रांतील भागवतसांप्रदाय हा लेख वाचला. त्या लेखांत अनेक आक्षेपार्ह ठिकाणें आहेत. त्यापैकीं मुख्यतः खटकणारीं विधानें येणेंप्रमाणें :

(१) रामानुजापासून रामानंद पांचवा पुरुष सन १४०० च्या सुमारास तो अलाहाबादला जन्मला.

(२) ज्ञानदेवाचा पिता विठ्ठलपंत इत्यादि रामानंदाचे बारा शिष्य होते.

सन १२७५ते१२९६ हा काळ भावार्थदीपिकाकार ज्ञानदेवांचा काळ हें सर्वच जण मान्य करतात.

तेव्हां शंका अशी येते कीं इ. स. १४०० च्या सुमारास जन्मास येणारा रामानंद, १२७५ सालीं जन्मास आलेल्या ज्ञानदेवाच्या पित्याचे म्हणजे विठ्ठलपंताचे गुरु कसे ?

इ. स. १४०० सालीं रामानंद जन्म पावले हें खरें मानलें तर ज्या ज्ञानदेवांच्या पित्याचे हे गुरु असतील तो ज्ञानदेव भावार्थदीपिकाकार ज्ञानदेवापासून वेगळा होता असें मानावें कां ? शिवाय हे रामानंद कबीरांचे गुरु कां ज्ञानदेवांचे गुरु ?

मागें एकदां ज्ञानदेव एक कां दोन अशी शंका उपस्थित झाली असतां ज्ञानदेव एकच झाला असें आग्रहानें प्रतिपादन केलें गेलें होतें. तें सर्वच्या सर्व खोटें पडणार नाहीं कां ?

गेल्यावर्षी बाळकृष्ण लक्ष्मण पाठक यांनी छापलेली ज्ञानदेवी नांवाची सुमारें ८० ओव्याची ९ अध्याय असलेली व ज्ञानदेवानें लिहिलेली गीतेवरील सारांशात्मक टीका वाचावयास मिळाली होती. ही ज्ञानदेवी लिहिणारा गृहस्थ ब्राह्मण नाहीं. या ज्ञानदेवाचा पिता, माता, स्थळ वगैरेचा पत्ता लागत नाहीं. या ज्ञानदेवाचा व भावार्थकार ज्ञानदेवांचा मिळून असा एक सरमिसळीचा इतिहास आजवर मराठीमध्यें उपलब्ध झाला असें मानावें कां ?

ज्ञानदेव एक कां दोन या विषयांवर मी एक संशोधनात्मक पुस्तकच लिहिण्याचा प्रयत्न करीत आहे. तें करीत असतांना श्री. गोपालसिंग परदेशी यांचा हा लेख वाचावयास मिळाला. त्या लेखांत मला जे संशय आले ते मी आपणांकडे पाठविले आहेत. या शंकांचें निरसन कोणी करील कां ?

४।४।५९ — कल्याणराव

अनुक्रमणिका





पुस्तक-परामर्श –

प्रा. रा. द. रानडे : चरित्र आणि तत्त्वज्ञान : ले. शं. गो. तुळपुळे; व्हीनस प्रकाशन, पुणें २; १९५८, पृ. २३६ किं. ५ रुपये.

गुरुवर्य डॉ. रामभाऊ रानडे यांच्या निधनानें अर्वाचीन काळांतील आंतरराष्ट्रीय कीर्ति पावलेले एक थोर हिंदी तत्त्वज्ञ व संत दिवंगत झालें. त्यांच्यासंबंधी आतांपर्यंत निरनिराळया वर्तमानपत्रांतून व मासिकांतून बरेच लेख प्रसिद्ध झाले. कांहीं लेखांवरून त्यांच्या तत्त्वज्ञानाबद्दल व कांहीं मधून त्यांच्या जीवनांबद्दल कल्पना येईल. परंतु, एकाच ग्रंथकारानें त्यांचें जीवन व तत्त्वज्ञान विस्तृतपणें मांडलेला असा ग्रंथ, पुणे विद्यापीठांतील मराठी शाखेचे प्रमुख, डॉ. शं. गो. तुळपुळे, यांनीं लिहिलेला : 'प्रा. रा. द. रानडे : चरित्र आणि तत्त्वज्ञान,' हा पहिलाच होय.

डॉ. शं. गो. तुळपुळे, हें महाराष्ट्रांत संत वाङ्मयाचे अधिकारी लेखक म्हणून प्रसिद्ध आहेत. त्यांच्या 'पांच संतकवि' या ग्रंथाच्या मांडणींत जो एकसूत्रीपणा व रेखीवपणा आहे, तो प्रस्तुतच्या ग्रंथांत आलेला आहे. या ग्रंथाची विभागणी चार प्रकरणांत केलेली आहे व त्यांस तीन परिशिष्टें जोडलेलीं आहेत. पहिलें प्रकरण 'चरित्राचीं रूपरेषा' यांस पंचाहत्तर पानें; दुसरें प्रकरण 'पारमार्थिक जीवन' यांस अठ्याहत्तर पानें, 'आत्मसाक्षात्काराचें तत्त्वज्ञान' या तिसऱ्या प्रकरणांस एकशेंतीन पानें व 'व्यक्तिमत्त्व' या शेवटच्या प्रकरणांस सहासष्ट पानें खर्चीं पडलेलीं आहेत. गुरुवर्य रानडे यांच्या घराण्याची वंशावळ, रामचंद्र वचनामृत व गुरुवर्यांच्या वाङ्मयाची सूचि, अशीं तीन परिशिष्टें देऊन हा ग्रंथ संपविला आहे. या ग्रंथांत गुरुवर्यांचें चरित्र, तत्त्वज्ञान व आध्यात्मिक अनुभव, या तीन गोष्टी दिलेल्या आहेत. लेखकांस, मूळ वस्तूशीं तादात्म्य पावण्याची शक्ति असून, तत्त्वज्ञानासारखा गहन व रूक्ष विषय कथन करण्यास लागणारी विशेष प्रकारची पात्रता त्यांच्यांत आहे.

चरित्रग्रंथाचें मूल्यमापन करतांना मुख्यत्वें दोन गोष्टी लक्षांत घ्याव्या लागतात. (१) चरित्रकाराची पात्रता व (२) चरित्रग्रंथाला लागणारें पुरेसें साहित्य. चरित्रकाराची योग्यता ठरवितांना पुढील गोष्टी ध्यानांत घ्याव्या लागतील. ज्याप्रकारचें चरित्रकथन करावयाचें आहे, त्याबद्दलचा त्यांचा अभ्यास आहे कां ? चरित्रकार व चरित्रनायक यांचा परस्पर संबंध काय होता ? चरित्रकाराची विषयाकडे पाहाण्याची दृष्टि दूषित नाहीं ना ? या कसोट्या चरित्रकारांस लावून पाहूं या. डॉ. तुळपुळे संत वाङ्मयाचें एक गाढे अभ्यासू व अधिकारी म्हणून प्रसिद्ध आहेत. या ग्रंथाची भाषा ओघवती, प्रसादयुक्त व संतवाङ्मयांतील पारमार्थिक रसानें ओथंबलेली आहे. चरित्रग्रंथाच्या मांडणीकडे पाहिल्यास ती विषयाला साजेशी आहे, हें ध्यानांत येईल. चरित्रकारानें चरित्राचें यथातथ्य कथन केलें आहे. यावरून चरित्रलेखक अभ्यासाच्या कसोटीस उतरतील.

चरित्रकार व चरित्रनायक यांचा परस्पर संबंध पाहावयाचें झाल्यास असें म्हणतां येईल कीं, डॉ. तुळपुळे हें गुरुवर्यांच्या सांप्रदायांतील असून, त्यांना त्यांचें सान्निध्य अनेक वर्षे लाभलेलें होतें. डॉ. तुळपुळे हे निंबाळ व अलाहाबाद येथील पुष्कळशा बैठकींस स्वतः हजर राहिल्यानें, त्यांना गुरुवर्यांच्या शिकवणीचा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. जवळ असूनहि दूर, असा त्यांचा संबंध आल्यानें समतोल बुद्धीनें ते कोणत्याहि गोष्टीकडे पाहूं शकतात.

गुरुवर्यांबद्दल त्यांना नितांत आदर असल्यानें पूर्वदूषितग्रहानें लिहिण्याचा संभव होता. परंतु चरित्रकारांनीं आपली भूमिका त्रयस्थाची ठेऊन चरित्रनायकाकडे तिऱ्हाईत या नात्यानें पाहिल्यानें, सर्वच गोष्टी रंगवून व अवास्तव स्तुति न करतां लिहिल्या आहेत. वास्तववादाला विरोधी असें त्यांनीं कांहींच

अनुक्रमणिका

लिहिलेलें नाहीं. याचें एकच उदाहरण द्यावयाचें झाल्यास, असें म्हणतां येईल कीं, गुरुवर्यांच्या सामाजिक व राजकीय मताबद्दल लिहितांना, डॉ. तुळपुळे यांनीं, गुरुवर्य रामभाऊ कांहींसे पुराणमतवादी होते असें यथार्थ वर्णन केलें आहे.

आतां दुसऱ्या कसोटीचा विचार करूं या. डॉ. तुळपुळे यांना निंबाळ आश्रमानें शक्य तेवढें उपलब्ध असलेलें साहित्य पुरविलें होतें. चरित्राला लागणारें सर्व साहित्य त्यांना लाभलें होतें, हें चरित्र वाचल्यावर कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल.

ग्रंथाच्या चार प्रकरणांपैकीं कांहींना दुसरें प्रकरण "पारमार्थिक जीवन' हें महत्त्वाचें वाटतें. तर, वरपांगीं वाचणाऱ्यांना चरित्रकाराच्या पहिल्या प्रकरणांत त्यांनीं केलेलीं विधानें महत्त्वाचीं वाटतात. अर्थातच, वाचक आपापल्या अभिरुचीप्रमाणें पुस्तकांतील प्रकरणांस महत्त्व देत असतो. पहिल्या प्रकरणांत डॉ. तुळपुळे यांनीं पृष्ठें ४३ ते ५१ यांत, 'डे. ए. सोसायटीचा राजीनामा' हा कै. गुरुवर्य रामभाऊ यांच्या जीवनांतील एका महत्त्वाच्या घटनेसंबंधीं परिच्छेद लिहिलेला आहे. या परिच्छेदावर प्रा. दे. द. वाडेकर यांनीं मौज साप्ताहिकाच्या अंकांत दोन लेख लिहून प्रसिद्ध केले आहेत. त्यांना या पुस्तकांतील इतर प्रकरणांबद्दल कांहींच वाटत नाहीं असें दिसतें. हे दोन लेख, ते त्रयस्थ या नात्यानें लिहिल्याचा बहाणा करतात. लेख लिहिण्याचा त्यांचा उद्देश, या रानड्यांच्या राजीनाम्याच्या प्रकरणावरून, डे. ए. सोसायटीबद्दल जनतेंत निष्कारण प्रतिकूल ग्रह होऊं नये, —विशेषतः गुरुवर्यांच्या अनुयायी वर्गांत—असा आहे. चरित्रकारांनीं प्रा. रानडे यांच्या राजीनाम्याची कारणमीमांसा विस्तारानें दिली आहे, ती योग्य आहे असें वाटतें. प्रा. वाडेकरांचे लेख वाचल्यावर असें वाटतें कीं, हे लेख जर त्यांनीं १९२४ च्या राजीनाम्यानंतर लिहिले असते तर, कदाचित दुसरी बाजू मांडण्याचें श्रेय त्यांना मिळालें असतें. परंतु, ३५ वर्षांचा धावता, जिवंत इतिहास पाहूनसुद्धां प्रा. वाडेकर असले लेख लिहिण्यास धजतात याचें आश्चर्य वाटतें.

सोसायटीचा दृष्टिकोन जनतेपुढें न आल्यास जनतेंत सोसायटीबद्दल निष्कारण प्रतिकूल ग्रहहि रुजत राहण्याचा संभव लक्षांत घेऊन, हे लेख लिहिण्याचें त्यांनीं मनांत आणलें. लेख वाचल्यानंतर जे कांहीं थोडेफार अनुकूल ग्रह जनतेमध्यें होते, त्याला मोठाच धक्का बसणार आहे. हे लेख ते सभासद म्हणून, अगर सोसायटीचा प्रतिनिधि म्हणूनहि लिहीत नाहींत तर एक त्रयस्थ म्हणून लिहितात, ही त्यांतल्यात्यांत एक समाधानाची गोष्ट आहे. वाडेकरांनीं गुरुवर्य रामभाऊंचेवर आत्मस्तुतीचा व परनिंदेचा ठपका ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे. रानड्यांचे उद्वेगाचे बोल वाडेकरांना अहंकाराचे वाटतात. यांत रानड्यांचा दोष नसून तो पाहाणाऱ्यांचेकडेच आहे.

पहिल्या प्रकरणांत चरित्रकारांनीं गुरुवर्यांच्या व्यावहारिक जीवनाचा इतिहास दिला आहे. गुरुवर्यांचा खरा मोठेपणा, बुद्धिमत्तेचा उपयोग, त्यांच्याच शब्दांत सांगायचें म्हणजे, 'परमार्थ संपादन करण्यांत व वाढविण्यांत' त्यांनीं केला, याच्यांत आहे. त्यांचा खरा मोठेपणा, ते असामान्य बुद्धीचे होते, त्यांची स्मरणशक्ति दांडगी होती, याच्यांत नव्हे तर, त्या स्मरणशक्तीचा उपयोग 'देखीलेनी पदार्थें। आठवोनी दे मातें,। अशी अखंड देवाची स्मृति राखण्यांत त्यांनीं केला; याच्यांत आहे. हें सर्व त्यांनीं ज्याप्रकारचें जीवन घालवून केलें, त्याकरितां जी तयारी केली, त्याचा इतिहास दुसऱ्या प्रकरणांत आहे.

आत्मज्ञानी लोक कोणत्याहि धर्मांत अथवा धर्मशाखेंत असोत; दत्तोपासक असोत, लिंगायत असोत वा वैष्णव असोत, आत्मज्ञान झाल्याबरोबर ते एकमेकांशीं सलोख्यानें वागतात; असें गुरुवर्य रामभाऊ

म्हणत असत. श्री उमदीभाऊसाहेब महाराजांच्या अनुग्रहानें व आपल्या साधनबलानें त्यांनीं आत्मज्ञान पूर्ण अनुभवलें होतें. त्यांनीं आपला मार्ग अत्यंत गुप्त ठेवला होता. त्यामुळें त्यांच्या कांहीं जिवलग मित्रांनाहि त्यांची खरी योग्यता कळली नव्हती. ‘ गुप्त आहे उदंड धन । काय जाणती सेवक जन ।। त्यांस आहे तें ज्ञान । ब्राह्मात्काराचें ।।’ या न्यायानें इतर जनांस त्यांची योग्यता कशी कळावी ? आत्मज्ञान जीर्ण झालें होतें, त्याचा त्यांनीं जीर्णोद्धार केला व त्यांनीं लावलेला आत्मज्ञान वृक्ष वाढून पुढें त्यांस जशीं फळें येतील, तशीं त्यांची योग्यताहि प्रगट होईल. त्यांचा मार्ग फक्त पुण्यसंचयाचा नसून आत्मज्ञानाचा आहे, हें निराळें सांगावयास नको.

प्रपंच चालवून परमार्थ कसा साधला, लोकनिंदेस कसें जुमानलें नाहीं, कित्येक वर्षे गुरूवर विश्वास ठेऊन खडतर तप कसें केलें व अद्वैत सिद्धि मिळविली पूर्ण अद्वैतबोध झाल्यावर लोकानुग्रह करण्याच्या इच्छेनें आयुष्याच्या उतारवयांत गांवोंगांवीं हिंडून त्यांनीं भक्ति कशी वाढविली, या सर्व गोष्टींचें वर्णन चरित्रकारांनीं यथातथ्य केलें आहे.

कोणत्याहि मोठ्या पुरुषाची योग्यता त्याच्याजवळ पुष्कळ दिवस राहिल्यावांचून कळत नाहीं. त्यांची योग्यता थोडीबहुत तरी कळण्यांस, त्यांचे जवळ पुष्कळ दिवस राहून, त्यांच्या प्रत्येक क्रियेचें अवलोकन केलें पाहिजे. त्यांची पूर्ण योग्यता कळण्यास प्रत्यक्ष त्याप्रमाणेंच झालें पाहिजे. ‘तुका म्हणे अंगें, व्हावें तें आपण । तरीच महिमान येईल कळो ।। हें शक्य नसल्यानें त्यांची थोडीबहुत तरी योग्यता त्यांच्याशीं सहवास केल्यानेंच कळणार आहे. प्रस्तुत लेखकांस बरेच दिवस त्यांच्या समवेत राहण्याचा प्रसंग आला होता व त्यांच्या प्रत्येक क्रियेचें त्यानें सूक्ष्म अवलोकन केलेलें आहे. त्यांची निःस्पृहता, त्यांचें दयालुत्व; त्यांचा नेमस्तपणा, त्यांचा दृढतर मनोनिग्रह, आबालवृद्धांशीं समता, शिष्यांवर अलोट प्रेम, गुरूवर व आत्मज्ञानावर निस्सीम भक्ति व उपाधीपासून अलिप्त राहण्याची शैली, हे व इतर अनेक गुण वरवर पाहाणाऱ्यासमुद्धां दिसून येतील.

साधु कोणास म्हणावें, याबद्दल बहुजन समाजाच्या फारच चमत्कारिक कल्पना असतात. गुरुवर्य रामभाऊ म्हणतात त्याप्रमाणें, प्रत्ययाचें ब्रह्मज्ञान कोणीच पाहत नाहींत. जो नानाविध चमत्कार करतों अथवा अप्रबुद्ध बोलत असतो, तोच साधु; ज्याचें शरीर वृद्धापकाळींहि तेजःपुंज असतें, अथवा ज्याच्या शिष्यवर्गात पुष्कळ विद्वान् व श्रीमंत लोक असतात, अथवा उपनिषदें, भाष्य वगैरेंचें ज्यास उत्कृष्ट विवरण करतां येतें त्यांसच साधु म्हणावें; अशा अनेक प्रकारच्या कल्पनांनीं जनसमुदायांत काहूर उठविलें आहे. आत्मज्ञानाचा लोप झाला असल्यानें जिकडे तिकडे अज्ञानांधकार पसरला आहे. या अज्ञानांधकाराचा नाश करण्याचें दिव्य कार्य गुरुवर्य रामभाऊ करून गेले.

या अज्ञलोकांस विद्वत्ता व आत्मज्ञान यामधील फरक मुळींच कळत नाहीं. विद्वत्ता व आत्मज्ञान, परा व अपरा विद्या, शब्दज्ञान व निःशब्दज्ञान यांमध्यें जमीन–अस्मानाचें अंतर आहे. वेदशास्त्रांचें पठण केलें म्हणजे आत्मज्ञान होतेंच असें नाहीं. वेदशास्त्राध्ययनावांचूनहि आत्मज्ञान होणें शक्य आहे. तत्त्वज्ञ व आत्मज्ञानीं यामधील फरक आणखी स्पष्ट करावयाचा झाल्यास वेदांतील पुढील वाक्य पाहावें : “ अनुभूतिं विना मूढो वृथा ब्रह्मणि मोदते । प्रतिबिंबितशाखाफलास्वादनमोदवत् ।। ”

गुरुवर्य रामभाऊ एके ठिकाणीं म्हणतात कीं, आत्मदर्शन झाल्यावर अतींद्रिय पण बुद्धिग्राह्य सुख होतें व तें सुख अनुभवीत असतांना आसनापासून हालूं नये असें वाटतें. ही जी आत्मज्ञानाची कल्पना करून दिली आहे, ती सद्गुरूस शरण गेल्यानेंच अनुभवास येते.

गुरुवर्यांनीं आत्मज्ञान प्राप्त करून घेण्याकरितां

अनुक्रमणिका





राजयोग व भक्ति यांची विलक्षण सांगड घातली होती. आत्मज्ञान प्राप्तझाल्यावर देव व भक्त यांमधील विभक्तपणा निघून जातो; आपण ब्रह्म आहों अशी खात्री झाल्यावर सर्वांभूतीं भगवद्भाव दिसूं लागतो. हाच उपदेश साधुसंताप्रमाणें गुरुवर्यांचा आहे. ते म्हणतात, "धन्य ते साधु कीं, ज्यांनीं हा अनुभव घेतला आहे."

याचा अनुभव घेण्यास साधनें म्हटलीं म्हणजे; प्रथम गुरुकृपा पाहिजे व नंतर श्रवण, विचार व अभ्यास हीं पाहिजेत. नंतर वैराग्य उत्पन्न होऊन मनुष्य आत्मदर्शनास पात्र होतो. आत्मदर्शन झाल्यावर हृदयग्रंथि तुटते, सर्व संशय नष्ट होतात, नैष्कर्म्य सिद्धि प्राप्त होते, व देवांत आणि भक्तांत भेद उरत नाहीं. साधक द्वैतापासून अद्वैतास, आकारापासून निराकारास, स्वरूपापासून ब्रह्मस्थितीस सहज प्राप्त होतो. ही अंधश्रद्धा नसून बुद्धीच्या आणि प्रचीतीच्या बळकट पायावर उभा असलेला त्यांचा रोकडा अनुभव आहे.

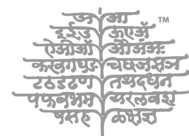
गुरुवर्यांची जी एवढी योग्यता आहे. ती केवळ ते आत्मज्ञानपारंगत झाले आहेत म्हणून होय. सर्व उपनिषदांचें जें मुख्यसार तें त्यांनीं स्वानुभवास आणलें आहे. गुरुवर्य नेहमीं सांगत असत कीं, आत्मज्ञानास शब्दज्ञानाची मदत होते, पण आवश्यकता नाहीं. हें तत्त्व जें सदैव उराशीं बाळगतील त्यांसच निःशब्द ज्ञानाची प्रीति उत्पन्न होऊन बुद्धिहूनहि पर जो परमात्मा, त्यांस प्राप्त होण्याचा मार्ग सांपडेल. ईश्वराचें नाम घेतलें असतां रूप सहजच प्रकट होणार आहे. अहर्निशीं नाम घोकलें असतां देवास भक्तांपासून अन्यत्र जातांच येणार नाहीं. वनांतरास जाऊं नका. बसल्याठायीं तुम्हांस श्रमाचें फळ प्राप्त होईल. चरित्रकार म्हणतात त्याप्रमाणें गुरुवर्यांनीं पौर्वात्य व पाश्चात्त्य सत्पुरुषांचे विचार व अनुभव जमेस धरून, शास्त्रीय दृष्टीचा निकष लावून, स्वानुभवास पळताळून आणि चिकित्सक बुद्धीनें तपासून मगच त्यानीं बुद्धिवादास पटेल अशा आत्मसाक्षात्कार मार्गाचा स्वीकार केला आहे.

चवथ्या प्रकरणांत चरित्रकारांनीं गुरुवर्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा सांगोपांग विचार केला आहे. त्यांचें वर्णन इतकें वास्तव आहे कीं, हें प्रकरण वाचल्यावर ज्यांनीं गुरुवर्यांना पाहिलें आहे, त्यांच्या डोळयापुढें गुरुवर्यांची मूर्ति उभी राहते. शरीरप्रकृति नाजूक असूनसुद्धां त्यांच्या बोलण्यांतून, चालण्यांतून, किंबहुना प्रत्येक कृतींतून मूर्तिमंत उत्साह ओसंडत असे. गुरुवर्य जिज्ञासावृत्तीचे, अनेकभाषामिज्ञ, आदर्श संशोधक व ग्रंथकार कसे होते, याचें यथार्थ वर्णन चरित्रकारांनीं केलें आहे. त्यांच्या ग्रंथरचनेविषयीं लिहितांना चरित्रकार म्हणतात कीं, त्यांची ग्रंथरचना विपुल नसली तरी भरदार आहे. कोणताहि विषय पूर्णपणें आत्मसात झाल्यावांचून त्यावर लिहिण्यासाठीं त्यांनीं कधीं लेखणी उचलली नाहीं. त्यांचें लेखन परिपक्व वाटतें. त्यांची ग्रंथरचना पद्धतिहि अभिनव आहे. पाश्चात्त्य पंडितांनीं घालून दिलेल्या विधायक समालोचन पद्धतीचा स्वीकार करून, त्यांनीं ती अत्यंत यशस्वी करून दाखविली.

गुरुवर्य रामभाऊंच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभ परमार्थांत असून, त्याची परिणतिहि परमार्थांतच व्हावी असें त्यांनीं एका ठिकाणीं देवापाशीं मागणें मागितलें आहे. ते बुद्धिमान व विद्वान होते, हें त्यांचें खरें वर्णन नव्हे, तर परमार्थ किंवा भक्ति हा त्यांच्या जीवनाचा खरा स्थायीभाव होता. एकदां परमार्थ हें जीवनाचें एकमेव ध्येय ठरलें म्हणजे इतर गोष्टींना साधकाच्या दृष्टीनें महत्त्वच उरत नाहीं, असें ते म्हणत असत.

रामभाऊंच्या अलौकिक व्यक्तिमत्त्वाचा प्रभाव त्यांच्या व्याख्यानांवर व इतर कृतींवर पडत असे. चरित्रकार म्हणतात त्याप्रमाणें, विवेकयुक्त वैराग्याचीं चिन्हें देहामनावर उमटलेलीं, साक्षात्काराचें तेज सर्वो-

अनुक्रमणिका





गावर फांकलेलें व वाणीला स्वानुभवाचा रंग चढलेला, अशा स्थितींतील त्यांची वाणी विशेष परिणामकारक व्हावी यांत नवल नाहीं. ते " तत्त्वज्ञानी होते, परंतु तत्त्वज्ञानाच्या जंजाळांत कधीं अडकून पडले नाहींत; परमार्थी होते, पण परमार्थाला लागून असलेल्या अंधश्रद्धेच्या प्रांतांत चुकून कधीं गेले नाहींत; प्रपंची होते, पण प्रपंचाचा डाग त्यांनीं कधीं लावून घेतला नाहीं. " आपलें सारें जीवन भक्तीला व परमार्थाला वाहून, त्यांतच कृतकृत्य होऊन रामभाऊंनीं जगाचा निरोप घेतला.

व्यावहारिक जीवनांत सुद्धां त्यांच्या दृष्टीनें पारमार्थिक साधनांचा उच्चांक लागत असे. ज्या ज्या वेळेस, साधन आणि व्यवहारी कर्तव्य यांत संघर्ष निर्माण होई, त्यावेळेस तौलनिक मूल्यमापन केल्यास साधनाचीच सरशी होई. डॉ. रानडे हे एक असामान्य विद्वान व प्राध्यापक होते, म्हणून डॉ. तुळपुळे यांनीं त्यांचा सर्वस्वी पुरस्कार केलेला नाहीं. कारण त्यांच्या सारखे इतर विद्वान होते व आजहि असतील. गुरुवर्य हे आत्मसाक्षात्कारी पुरुष होते हें विसरून चालणार नाहीं. या दृष्टिकोनानीं चरित्राचा अभ्यास केल्यास टीकाकार अप्रबुद्ध व गैर टीका करण्यास धजणार नाहींत असें आम्हांस वाटतें.

चरित्रलेखनांत एक उणीव भासते, ती म्हणजे लेखकानें गुरुवर्य रामभाऊंचें चरित्र व तत्त्वज्ञान एकाच ग्रंथांत आणण्याचा प्रयत्न केल्यानें, दोन्हीमध्यें थोडासा अपुरेपणा वाटतो. चरित्राची रूपरेषा व व्यक्तिमत्त्व हे दोन निरनिराळे विभाग न मांडतां एकत्रित लिहिले असते तर पुनरुक्तीचा दोष आला नसता.

डॉ. तुळपुळे यांनीं एक वर्षाच्या अवधींत उपलब्ध असलेल्या सर्व साहित्याचा उपयोग करून एवढा उत्कृष्ट ग्रंथ लिहिला, याबद्दल त्यांना धन्यवाद द्यावे तेवढे थोडेच आहेत. त्यांनीं गुरूंचें ऋण अंशत: फेडून आपल्या गुरुबंधूवर अनन्य उपकार केले आहेत. चरित्र वाचल्यावर त्यांच्या अधिकाराबद्दल कोणालाच शंका येणार नाहीं. डॉ. तुळपुळे हे गुरुवर्यांच्या तत्त्वज्ञानावर व चरित्रांवर असे दोन स्वतंत्र ग्रंथ लिहून, प्रस्तुतच्या ग्रंथांत जो अपुरेपणा वाटतो तो दूर करतील अशी आशा करून, हें लांबलेलें परीक्षण पुरें करतों.

— के. ता. जहागिरदार

साभार पोंच—

चार्वाक इतिहास व तत्त्वज्ञान : प्रा. सदाशिव आठवले; प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई. किं. ३ रु.

पंचांगांतील ज्योतिःशास्त्र : त्र्यं. गो. धवळे, बहिःशाल शिक्षणग्रंथमाला, पुणें विद्यापीठ, किं. १ रु.

मोजमापांची उत्क्रांति व दशमान पद्धति : ना. वा. कोगेकर; ब. शि. ग्रंथमाला, पुणें विद्यापीठ, किं. १. रु.

सूर्य आणि सूर्यशक्तीचे उपयोग : ना. वा. कोगेकर; ब. शि. ग्रंथमाला, पुणें विद्यापीठ, किं. १ रु.

The Psychological Contribution of Freud : C. T. Bhopatkar; S. B. Garda College, Navsari, R 6/-

अर्थविज्ञान : गोखले अर्थशास्त्र संस्था—त्रैमासिक; वर्ष १ अंक १; सं. दि. के. वेडेकर, पुणें २ किं. ५ रु.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	५२–०–०
	कापडी बांधणी	६४–०–०
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	११०–०–०
	कापडी बांधणी	१२६–०–०
(३) मीमांसादर्शन		३०–०–०
(४) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ४		१३५–०–०
(५) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६–०–०
(६) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५–०–०
(७) वैदिक संस्कृतीचा विकास		६–०–०
(८) नवमानवतावाद		२–८–०
(९) मानवाचा आदर्श		३–०–०
(१०) चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान	(प्रा. सदाशिव आठवले)	३–०–०
(११) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२–८–०
(१२) प्राचीन भारतीयांची राज्यमीमांसा	(तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	छापत आहे

अनुक्रमणिका